

۱
۱
۲
۳
۳
۳
۵
۶
۸
۷
۶
۱۰
۱۱
۱۱
۱۱
۱۱
۳۱
۵۱
۶۱
۸۱
۷۱
۶۱


کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب الاذکار الجاهلیة المصنوعة

مؤلف: خاتم نصیر الدین طوسی

جلد: (۱۴۱۷) از کتب (خطی) اهدائی

آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی



شماره ثبت کتاب

۳۴۲۹

کتابخانه مجلس شورای اسلامی	خطی اهدائی
۱۳۱۷	

۱۳۱۷

شیخ رضوی مؤلف در علم کلام

بازرسی شد
۶ - ۳۷

مكتبة
مخطوطات
مخطوطات
مخطوطات

بسم الله الرحمن الرحيم =
سبحانك اللهم واجب الوجود ومبدأ وغاية وجود كل وجود
انت اخرجتنا من مرتبة ظلام العدم الى فضاء الوجود
بعد ذلك وارادك وعدت نراج اركان تراكيب خلقنا وانقنت
خلقنا بحكمتك اللهم واذا رجعنا من حظيظ هيرالاه ذلك نور
ملكيت التحصيل الى اوج استفاد ما امكن من معرفه حقائق معلوك
فامطر على انفسنا الناقصه من سجايب وجودك مواهبك وزلا
ما عذب من منا هلك ما نخرط به في سلك اولياء العالمين بفضلك
وصل اللهم على شرف اولياءك واجل انبيائك وافضل مخلوقائك في ركب
وسمايك محمد واله للخصوص بنزاي احوالك ومطهره صفاتك
سمايك صلح معادله لاهيك باق على ترادف هو بيقايك اما بعد
فلما كان علم الكلام من بين هذه العلوم اولى برهانها واظهر
نبيا ما اشرف موضوعا واجل اصوله وفروعها ولذلك استحق المقدم
على سائر العلوم وتنزل بها منزلة الشمس من النجوم وقصار للعلوم
الشرعية اساسا ولكل واحد منها تاجا وراسا وهو ان كان بعيد

مكتبة
مخطوطات
مخطوطات
مخطوطات

بعيداه غوار كثره سراله ان نقاوتها التي يعول في التحصيل
عليها وعقيلته التي يتنعم بها وتدعو الضرور اليها ويحيط
كل مكلفا شخصها وهاو في كل اوبه تكرر هاو تلكا وهاو يقرب
اليه من السعاه جنتها ويبعد عنه من الشقاو تارها وهاو صديها
المام اله عظيم فضل المحتسب من خواص نصير المله والدم من محراب
محمد بن الحسن الطوسي قدس الله نفسه وظهر رسمه في وثائق
وان كانت قليله فهي في الفوائد جليله والعاو وان كانت يسيره
فهي في الفوائد كثر سماها بالوصول في اله صول وكونها باللقه
الفارسيه الف بدوها الفول فلم ينزع في اكثره فاه ولتراكم
سجايب عجزها لم تقطع شمسها بالعرف ولما عرج الى ساحل العرفان
واستقل الى مغرب الرضوان استمرت على ذلك برعه من الرضوان
الى ان انتفى لول المعظم العالمه السعيد والجد المجيد ركن المله
والدم من محمد بن علي المرحوم محمد اوله ستر ابا ذى مشا ومولدا
قدس الله روحه ونور ضريحه اله استضاءه با شعه انوارها والعلوم
على فوايدها واسرارها فكساها من رايته لباس العربيه ما صار

به شمسها في رابعة النهار واغسله عن بدنها الاله فله منازل
 السير عاين الاله سنتنا وفقول علمها معظم الطاهب ورغب ينع
 لغزير مباحثها جماعه من الاله محاب لكنها الاله شتمها على مباحث
 تستغل على كثر من الطاهب بابها وتوجيهات مرتين على
 جم غفير من العلماء حجابها دعاني الي اقتناء الفضيله وتحصيل
 الثواب داع الشوق وان كان قد شبع عذرو عن الطوق فوعت
 بعض الفضله الاله ذكيا والاله نبيا العلماء بشرحها وان كنت بعيدا
 عن دخول صرحها واين الثريا من يد المتناول وقد قيل في المل
 السائر للبرجزمالم بعد فلم يبقني بعد ذلك الاله استكفا ولم يلبسني
 انجاز وعل الاله استعفا فوجهت ركاب العزم الى ذكر المرتقى
 المنيع وقد يدرك الطاع شاة الطليع وشرحتها شرح كشف
 عن وجوه فرايد هانقاها ورقع عن مرتين فوايد هانقاها
 وذلك من حزون مصاعدها صعباها وحذمت به عالي مجلس
 من خصاله خصاص الكمال وجباه ماسر وغنصر وكرم الاله
 وجعله بحيث يتصاعد بتصاعد همة العلماء مراتبا بابه

ابايه الاله كرمين وهو المولي السيد النقيب الطاهر المرتضى الاله عظم
 مستخدم اصحاب الفواضل نفواضل النعم ومسعودا رباب المكاد
 بفايق مزيد الكرم الذي تنم من الشرف صهوات مصاعده
 واستعمل من خصاصه المجد على اعلى معاقله واحرز بالثبته
 قواعد الدين وحفظ بحيل سيرته معاقد المؤمنين ذلك
 شرف الاله سلام قبايح المسلمين بل ملك السادات والنقباء في العالمين
 وظهيرا عظم الملوك والسلاطين السيد النقيب الاله طهر جلاله
 المله والحق والدين والدين ابو المعالي على اسماء تزد موفه
 والمالذح ذكرناها ابن المولي السيد النقيب الطاهر السعيد
 المعفور تاج شرف المله والدين المرتضى العلوي الحسيني الاله وكي
 خلق الله تعالى سيادته وربط بالخلود اطناب دولته وله
 زالت ابايه الزاهر فيسرت تحتال في حلك البها والكال وتنت
 له النعمي وذلست له المنى وحلت بمن عاده قاصم الظهور
 وله رحلت عنه السعان ساعه ولا عرفت ابايه نوم الدهر
 ليشرفه بنظره الناقب ويعتبر بحمدسه الصايب ويكون كتابا

مستحقاً أو مستحقاً مستحقاً القدر عينه واستوفى بخله وحال
 وتبين من هو على حالته سنة وعقوباته عنده قد فاضلها
 الالهية والكلمات السرمديّة وصار المبدأ بالآخر بآية
 الاطهرين وعنوانها صياحيها اجازة الاكرم من ذاك الجلال
 الاله سالهم وتاج المسلمين السيد القيس الطاهر المعظم شروا الله
 والحق والدين والدين ابو الفضل موفقي عمل له زال سرّتها
 في القول والاه فقال عاين الى العمل مراتب الكمال محدوداً بالغير
 والتأيد محققاً بالنصر والتأييد ليكون لهما اخر لا تنفخ
 به على توالي الحقائق ويسير لهما زعماء المتشاكلين بسبب على
 نقاشية العقاب وجعلت حسنة مبدلة اليها وتكون لغيره
 لديها فاقا وصار ذلك محل العتق فهو غاية السور وفعالية
 المانور ومن الله المبتقى واليه في نيل المطلوب المرتقى وهو
 حبي ونعم الاوكيل وبسميته بالانوار الخلاقية للفصول النصبية
 قال **قد سرابه** رده بعد ذكر الخطبة وهي موضع عمل
 اربعة فصول الاول في التوحيد والثاني في العزل والثالث في

النبوة والاه مائة والرابع في المعاد لان البحر من عينه فيها
 اما ان يكون عن الذات الالهية ولو اذمها ومقدّمات ذلك هو
 له والاول فصل التوحيد والثاني اما ان يكون عن افعالها
 المطلقة على وجه العموم ومقدّمات ذلك هو على وجه الخصوص
 والاول فصل العزل والثاني اما ان يكون متعلقاً ببدء الدنيا
 وهو فصل النبوة والاه مائة او ببدء الاخرة وهو فصل المعاد
 وتوابعه والثاني يعنون الاول بفصل التوحيد وان كان مثلاً
 على غير ذلك من الصفات السلبية والاثبتية لوجهه الاول
 انه تسمية التي يشرى اجزائها في مسلة التوحيد مستنداً
 وجود الواحد اولة وثبوت ما يستلزمه من الصفات وكانت
 استوى مسائلة كما يقال معجون المسد وان اشترى على غير ذلك
 الثاني ان البحر من عينه في ذلك الفصل لما لم يكن مستوفى للكلية
 اذ له صفة تعالى تترتب على ذاته عندنا ليل سلب الكل ثم كان
 في الحقيقة اثباتاً للوحدة المطلقة له تعالى قال **اصل**
 كل من ادرك شيئاً له مدان يدرك وجوده لانه يعلم ضرورة

ان كل مدرك موجود وما ليس بوجود فهو ليس بمدرك واذا
كان وجود ضروريا كان مطلق الوجود ايضا ضروريا له
جزوه وضرورية المركب يستلزم ضرورية جزية اقول
انما صدر البحث بالوجود لان غرضه ذكر احكام الوجود من ان
سنة واجبا ومنه مكملا وان الواجب واحد الى غير ذلك من المباحث
التي تزد مفصلة والحكم على الشيء بحال من احواله بدون تصور
ذلك الشيء محال فله جرم وجب عليه تقديم تعريف الوجود
ان كان كسبيا او التنبيه على انه بدعي في التصور ان كان غير
كسبي لكن لما كان عندنا الوجود بدعي في التصور سلكنا الطريقة
الثانية ونبه عليه بما تقر به ان نقول اننا ندرك اشياء بواسطة
وكل من ادرك شيئا بواسطة الحس ادرك وجودها ادراكا ضروريا
ينبع اننا ندرك وجود اشياء ادراكا ضروريا اما الصغرى في ظاهر
ولفظيها حذوها ولما الكبري فلهنا حكم بان كل ما ادرك
بالحس فهو موجود وكذلك ان ما له وجود له يدركه الحس
حيث لم يعدم والحس انما يدرك ما يقابله او يراه فيه وله مقابله وله

وله ملاقاة بين الموجود والمعدم واذا صدق ان كل ما لا وجود
له لا يدركه الحس انعكس بعكس التقيض الى قولنا كل ما ادرك بالحس
فهو موجود والحكم بالموجود على المدرك بالحس بدون تصور
الوجود محال فثبت ان المدرك بهذا اللفظ هو المدرك لوجودها
بالضرورة ووجودها هو الوجود المطلق مع الضافه اليها
وضرورية المجموع يستلزم ضرورية اجزائه اذ لو كان الجزء منتقرا
الى الكسب لانتقز المجموع الى الكسب له ان المعتقد حكم الى المعنى الى
الشيء منتقرا الى ذلك الشيء فثبت ان الوجود المطلق معلوم بالضرورة
وهو المطلوب وهنا فائدة ثان اولها قلنا في السقز ما
ندرك اشياء بواسطة الحس لان الادراك في اصطلاح الحكماء انما
يطلق على ذلك فانهم عرفوه بانه اطلاع الحيوان على الموجودات
لواسطة الحواس الثاني ينبغي ان يعترفوا له كل مدرك موجود
بفتح الراء على صيغة المفعول له بكسرها ومن قراها كذلك فقد
غلط ورايت بعض المعاصرين يقرأها كذلك ويعدو البحث
ان من ادرك شيئا له يدان مدرك وجود اي وجود ونفس المدرك

بكر الزمان وهو سهو ما اوله فله ن كل احد يدرك وجود نفسه
 سواء كان مدركا لغيره او لا واما ثانيا فله ن الضير يعود
 الى الاله قرب في وجوده و ذلك هو شيئا واما ثالثا فله ن الحامل
 لذلك القائل على ذلك الغلط هو خوف انتفاض الكلية القايه
 ان كل مدرك موجود فان المعلوم مدرك وليس بوجوده ولم
 يدرك ان الاله يدرك انما يطلب على الحسيه اصطلاحهم وهو با
 تغلقه بالمعلومات كما قرناه ومع ذلك كله في ما ذكره المصنف
 نظرا لانه قوله كل من ادرك هذه الاشياء فهو مدرك لوجودها
 بالضرورة ان اراد ان وجودها حاصل بالضرورة فهو مسلم وله
 يحصل الغرض اي بده حقيقته لان المتصدين له يستدع
 تصور الطرفين بالحقيقه فلا يلزم من بدهه هذا التصديق
 بدهه حقيقه وجود تلك الاشياء وان اراد ان حقيقته كذلك
 فهو ممنوع ويمكن ان يحار عنه ان المراد بوجودها انفسها
 اذ لا ندعي ان الوجود امر لا يدعى الحصول والكون **قال**
 وله يحتاج الوجود الى تعريف ومن عرفه عرفه لما يعلم بالوجود

بالوجود او مع الوجود وكذلك يستحسنه الذكياء **اقول**
 زعم بعض الناس ان الوجود كشيء التصور فاد المصنف بطلان
 مذهبهم وذكر ان الوجود لو كان كشيء التصور لكان له معرفه كاسب
 ولا محاله يكون موجودا له علة موجب للمعرفه عند العقل
 والوحيد للشيء له بد ان يكون موجودا او لا لكان معدوما
 فيكون المعلوم موجبا هذا باطل بالضرورة فوجب ان يكون
 الوجود مستحقا مع المعرفه حين كونه معروفا او قبله فله يكون
 معلوما بسببه لوجوب تاخر المسبب عن السبب ولو عرف
 الوجود لزعم تاخره عن نفسه وهو محال ويمكن توجيه كلام
 المصنف بوجه اخر وهو ان المنقول عن معرفه الوجود
 تعريفات الاول انه المنقسم الى الفاعل والمفعول الثاني
 انه المنقسم الى العدم والحادث الثالث انه الكون في الوجود
 والذي يدل على بطلان التعريف الاول والثاني ان التعريف
 بهما تعريف بما لا يعلم الاله بعد العلم بالوجود لانه الفاعل هو
 المفيد للوجود والمفعول هو المستفيد للوجود والمقدم هو

لم يسبق وجود عدم والحادث هو الذي سبق وجود عدم
 فالوجود جزء مفهوم التعريف فيتقدم عليه فيلزم تقديم الشيء
 على نفسه وهو محال له من حيث أنه متقدم موجود ومن حيث
 أنه متأخر معدوم فيلزم كون الشيء الواحد موجوداً معدوماً
 معاً وهو محال وأما المعروف الثالث فهو أن مفهوم الكون
 مفهوم الوجود فمن علم الكون علم الوجود ومن لم يعلم لم يعلم
 ففي تعريف الوجود به تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة
 والجهالة وهو فاسد لأن المعروف يجب أن يكون إجماله من
 المعروف كما نقدر في علم الميزان قال **تقسيم وجود**
 كل شيء إما أن يكون من عين أو لم يكن وإلا لم يكن الوجود الثاني
 واجب الوجود والموجودات بأسرها منقسمين منها **أولى**
 لما ينبغي كون مفهوم الوجود ضرورياً يستلزم في تقسيمه إلى إقسامه
 والتقسيم هو أخذ معني من المعاني وضم شيء من المفردات
 إليه على طريق التردد ليصير ذلك المعنى مع المخصوص المتردد
 نفعياً واثباتاً فقسماً من إقسامه كما يقال هذا وجود الشيء خارجاً

خارجاً إما أن يكون ناشئاً عن ذاته أي لا يفتقر في تحصيل
 وجوده في الخارج إلى أمر آخر مغاير لذاته أو لا يكون وإلا هو
 الواجب لذاته والثاني هو الممكن لذاته والموجودات بأسرها منقسم
 في هذين القسمين للترديد الذي يرد من الشيء وإلا ثبات الموجب
 للمخصوصة ثالث لها فالمتفصلة المركبة منها حقيقة في قولنا **الكون**
 أما واجب الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته لا يمتنع ولا يفتقر
 وهنا فوايد الأول أنها قيدنا الوجود بالخارجي لأن الوجود **الذهني**
 كجبل من باقوت وبحر من زيبين لا يختص في الواجب لذاته والممكن
 لذاته فإنه يصدق على المتع لذاته أيضاً فإن ذهن يفرض جميع
 الأشياء ويحكم عليها حتى اجتماع المقتضين وحصول الصديق
 الثاني الواجب قد يكون لذاته كما قلنا وقد يكون لغيره كوجود
 وجود المحلول عند وجود علته الثانية وهو داخل في قسم الممكن
 لذاته لأن ذلك المحلول بالنظر إلى ذاته يجوز وجوده ويجوز عده
 وذلك معنى أنه مكان وإنما وجب بالسبب الخارجي الثالث الممكن
 له خواص كثنى منها أنه لا يترجح أحد طرفيه إلا بالسبب الخارجي

ولو ترجح بذاته لكان اما واجبا او ممثعا اولا بذاته فيلزم الترجيح
 به سرج اذا الطرفان متساويان بالنظر الى ذاته وليس احدهما
 اولى به وهي خاصه اخرى له ويلزمه ان يكون له مكان هو عليه
 الحاجه فان بقدر تساوي الطرفين يستلزم ذلك ضروره الى
 غير ذلك من خواصه وللواجب ايضا خواص باقى اكثرها في المنا
 الا تيقه قال **والمكن اذا كان وجوده من غير فاذا لم يعتد**
ذلك الغير لم يكن له وجود واذا لم يكن له وجود لم يكن لغير عنه
وجوده استحاله كون المعدوم موجبا **اقول** لا قسم وجود
 الى الواجب والمكن عقب ذلك بذكر خواصه من خواص الممكن محتاج
 اليها في اثبات الواجب فلذلك ذكرها دون باقي خواصه وتقدير
 ذلك ان نقول قد علم من التقييم المذكور ان الممكن هو الذي وجوده
 من غير فاذا فرض الممكن وحده بدون ذلك الغير لم يكن له وجود
 له ان وجوده انما هو من السبب الخارج له وحيث لا سبب له لا وجود
 له واذا لم يكن موجودا استحالة ان يكون موجبا لغير العلم الضروري
 بان الشيء اذا لم يكن موجودا في الخارج مستحي صافيه لم يكن موجبا

موجبا لغير مظهران الممكن اذا نظر اليه من حيث ذاته وما له
 من ذاته وقطع النظر عما عداه من المفهومات له يكون له وجود
 ولا لغير عنه وجود واما اخذ مع اعتبارات اخرى فلا يلزم ذلك
 قال **اصل كل من عرف حقيقة الواجب والممكن كالفلان**
عرف باحدى فكرانه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود لم يكن بشي
 من الممكنات وجود اصله لان الموجودات حسيدها كلها تكون
 ممكنه والممكن ليس له وجود ولا لغير عنه وجود ولا بد من وجود
 واجب ليحصل وجود الممكنات منه **اقول** الدليل
 المشهور في اثبات الواجب هو ان هنا موجودا بالضرورة فان
 كان واجبا فال المطلوب وان كان ممكنا افتقر الى موثر فان كان
 واجبا فال مطلوب ايضا وان كان ممكنا افتقر ايضا الى موثر ضرورة
 افتقار كل ممكن الى موثر فان كان هو الوجود واجبا اليه لزم الدور
 وان كان غير راجع اليه بل رافقا في الترتيب الى غير النهايه لزم
 التسلسل والدور والتسلسل باطله ان فكلون الواجب موجودا
 وهو المطلوب ثم تبين بطلان الدور بلزوم تقدم الشيء على نفسه

وكونه موجوداً اسدوماً والتسلسل يبرهان التفسير او عين
 من البراهين والمصنف شرع في هذا الاصل بين اثبات
 واجب الوجود يبرهان بدع غير متوقف على ابطال الدور
 والسلسل وتقريره ان نقول الواجب لذاته موجود في الخارج
 لانه لو لم يكن موجوداً في الخارج له انحصرت الموجودات الخارجية
 كلها في الممكن لكن اللازم باطل فاللزوم مثله اما بيان الملازمة
 فلما سبق من انحصار الموجود الخارجي في الواجب والممكن واما
 بطلان اللازم فانه لو انحصر الموجود الخارجي في الممكن لم يكن
 لموجود ما وجوداً أصلاً لكن اللازم باطل فاللزوم مثله اما بيان
 الملازمة فلما تقدم من حاجة الممكن وهو انه اذا نظر اليه من حيث
 ذاته وماله من ذاته لا يكون موجوداً اولاً موجداً عين في انحصار
 الموجودات الخارجية في الممكن لا يكون لها وجود ولا يعبر عنها
 وجوداً لان وجودها لما هو من السبب المتباير لها وقد فرض عدم
 السبب واما بطلان اللازم فضروري ثبت وجود واجب الوجود
 لذاته وهو المطلوب وليست يحتاج الى ما العلامة العاشرة قدس الله سره

سره بقدر حسن لهذه الطريقة وبيان يتم مغزير معتد منين
 احديهما ضرورة والاخرى تصديقية اما الاولى فهي ان مرادنا
 بالواجب التام هو الكافي في وجود اثره اي لا يحتاج في ايجاد اثره
 الى امر خارج عن ذاته واما الثانية اعني التصديقية فهي ان الممكن
 لا يجوز ان يكون موجباً تاماً لشيء لان موجبيته متوقف على
 موجوديته وموجوديته متوقف على الغير لموجبيته متوقف
 على الغير اما الصغرى وهو متوقف موجبيته على موجوديته
 فضرورية له سبحانه كون المعدم موجباً لغيره واما الكبرى
 وهو متوقف موجوديه الممكن على عين وظاهر اذا الممكن بحسب
 ذاته لا يقتضي شيئاً من الطرفين اي الوجود والعدم بل كل منهما
 بالغير فاذ المتقدما فان المقدمات نقول هنا موجوداً قطعاً
 فان كان واجباً ثبت المطلوب وان كان كلاً محتاج الى موجب
 تام ولا جائز ان يكون موجباً ممكناً لما قلناه في المقدمة الثانية
 فيكون موجباً واجباً وهو المطلوب وعلى هذا نقض اجمالى تقريره
 ان الفعال الاختياريه كالقيام والقعود والكل والشرع وغيرها

من الفعال الا واديه فاعلمها هذا الشخص الممكن قطعاً وهو ضروري
عند المعتزلي ومن قال بقالته فيكون الممكن موجبا للغير وهو خلاف
المقدمة التصديقية واجاب بعض فضلاء تلامذته فقال لم لا يجوز
ان يكون الفاعل غير هذا الشخص ويكون هو شرطاً لذلك الفعل
لا موجبا له والى ذلك الجواب ان يقال للمعتزلي لا يقول ان هذا الشخص
الممكن موجب تام له فعاله بل مباشر قريب وحسب تنويع هذا الشخص
ليس موجبا تاما ضرورياً توقف فعاله على وجوده وعلى شرائط
اخر ونحن لم نقل ان الممكن لا يكون موجبا مطلقا بل لا يكون موجبا
تاماً بالنظر الى ذاته فله يتم النقص **قال** هداية الواجب
اذا لم يكن وجوده من غير كان واجبا من غير اعتبار الغير فلا يمكن
فرض عدمه وهذا لا اعتبار له الباقي والارضي والاربيدي
والسرمدى وباعتبار ان وجود ما عداه منه يقال له الصانع الخالق
والبارئ **اقول** لما فرغ من الاستدلال على ثبوت الواجب
شرع في اثبات الصفات التي يليق به فذكر في هذه الهداية صفتين
احدهما سلبية والاخرى ثبوتية ثم ذكر ما يترتب عليهما من الاسماء

الاسماء فخصا قوايين الاولى انه تعالى يتنوع عدمه وبيان ذلك ان
نقول واجب الوجود يتنوع عدمه لان وجوده غير مستفاد من الغير
وكل ما وجوده غير مستفاد من الغير يجب له الوجود بدونه اعتبار
شي من الاعداد وكل من كان كذلك فوجوده مقتضى ذاته مقتضى
الذات يتنوع رواله وزوال الوجود هو العدم فواجب الوجود يلزم
عليه العدم الثاني انه يقال له تعالى باعتبار ما تقدم اسماً اربعة
الباقي والارضي والاربيدي والسرمدى والفرق بين هذه المقولات
ان الباقي هو الموجود المسمى بالوجود اى لا يوجد زمان من الازمنة
المحققة والمقدرة الوجود مصاحب له والارضي هو المصاحب
لجميع الازمنة محققه كانت او مقدرة في جانب الماضي الى غير
النهاية والاربيدي هو المصاحب لجميع الازمنة محققه او مقدرة
في جانب المستقبل الى غير النهاية والسرمدى هو المصاحب
لجميع الثبوتات الممتدة الوجود في الزمان والمراد بالزمان المحقق
ما هو داخل في الوجود الخارجي بحيث يصير جزءاً من العالم
والقدر ما لم يكن كذلك **الثالث** ان وجود ما عداه من الموجودات

الخارجية صادرة عنه مكانها المحجج الى الفاعل كما تقدم اما بغير
واسطة كما هو مذهب المتكلمين او بواسطة كما هو رأي الحكماء والوجود
انها كل موجودا ليه لبطلة السلسل عندهم وبمجي تمام البحث
في هذا الكلام الرابع يقال له باعتبار هذه الصفة الصانع الخالق
والباري وهذه المفهومات الثلاثة متقاربة في المعنى وقد يمكن
الفرق بينها بان يقال الصانع الموجد للمشي المخرج له من العدم
الى الوجود والخالق هو المقدر له شيئا على مقتضى حكمته سواء احدث
الى الوجود اوله والباري هو الموجد لها من غير تفاوت والمميز
لها بعضا عن بعض بالصور والهشكار ويستتمتع في تفصيل
اسمايه فيما ياتي في فصل بيان انشاء الله تعالى قال **اصل**
ثم انه اذا افكر علم ان كماله كثره ولو بالعرض كان وجوده
محتاجا الى الغير له محتاج الى ايجاد واثان عينه وكما فيه
كثره او قبول قسمه يمكن ويعكس الى قولنا كل ما ليس كثره
قبول وقسمه يمكن ليس مبتكرا فالواحد واحد من جهة الجهات
والاعتبارات **اقول** اعلم ان الكثر بدعيه التصور

التصور وهي تارة تكون خارجية وتارة تكون بالعرض الذهني
لا وجود لها خارجا كالتأليف الماهية من الاجناس والفصول
واشار المصنف بقوله ولو بالعرض الى القسم الثاني والاول
اما ان لا تكون الماهية بكنيتها موجودة في كل واحد من احاد
الكثر او يكون والاول تكثر الماهية باجزاءها التي بالقت ذاتها
منها كالعدد المؤلف من الاحاد والثاني تكثر الماهية بوجودها
في جزئيات كثر كالنوع المتكثر باشخاصه اذا تقرر هذا
فنقول الباري تعالى ليس مبتكرا بالمعاني المذكورة كلها
اما الثالث اعني النوع المتكثر باشخاصه فيجبي بيان بطلانه
في **الفصل الثاني** لهذا الفصل واما الاول بتسمية الخارجي
والذهني فبطلانه بما ذكر من اليبان وتقرير ان كل
ذات متكثرة بهذا المعنى اعني تالف ذاتها من تلك الاجزاء
فانها محتاجة في تحققها خارجا وهذا الى تلك الاجزاء
ضرون ان وجود المركب بدون جزئية محار والجزء ذات مغايرة
لذات الكل له نه مقدم عليه في الوجود من والمقدم غير الموجد

وكل ذات متكثرة بالمعنى المذكور فهي محتاجة الى غيرها وكل
محتاج الى الغير ممكن ينتج كل ذات متكثرة بالمعنى المذكور
ممكنه وينفك هذا بعكس القيقض الى قولنا كل ما ليس بممكن
فهو ليس بممكن بالمعنى المذكور ومجعله كبرى لقولنا الواجب
ليس بممكن هكذا بالضرب الاول من الشكل الاول الواجب
هو ليس بممكن وكل ما هو ليس بممكن ليس بممكن متفهم الواجب ليس
متكثرة قوله من جميع الجهات والاعتبارات يريد بالجهات الامور
الخارجية وبالعبارات الامور الذهنية وقد تبين عدم جواز
التركيب عليه تعالى في شئ منها فايدت ان الاول معنى قولنا
الجزء متقدم على الكل في الوجودين اعني الذهب والحاج الى الكل
لا يحقق الا بعد تحقق اجزائه في علة ما فوضه لوجوده والعلة
متقدمة على المعلول الما في قول المصنف كل ما فيه كثر
فهو قسمه فايدت حسنه وذلك ان نسبتة القسم الى الكل
نسبة التحليل الى التركيب فالقسمه نظر اعلى المركب عند تحليله
والاجتماع والكلش نظر اعلى تاليف اجزائه ولما كان كلا

كلاهما مرين محال على الواجب اراد ان يشير الى بطله فيها
وان كان استحالة احدهما موجبا لاستحالة الاخر لانهما
اذ ما من كثره الا ويمكن عليها التحليل فله يرد التحليل الى
كثره لكن اراد التنصيص على ذلك ارشادا وتنبیها
قال اصل حقيقة الواجب امر واحد ثبوتيا
لانه مدلول دليل واحد وهو امتناع العدم فلو فرضه اكثر
من ذات واحد لاشتركا في حقيقة الواجب وامتنان
بامراخذ فيلزم تركيب كل واحد منهما ما به الاشتراك وما
به الامتنان وكل مركب ممكن لما عرفت وله يكونان واحدين
هذا خلف لمبدأ لا يعقل من حقيقة الواجب الذات واحد
اقول هذا ما وعدنا به من سلب الكلش التاليف
لوجود الماهية في جزيات متعددة والمقصود بالذات
هنا اثبات الوحدة الشخصية له تعالى وقد ذكر المصنف
هنا مقدمه يبنى عليها دليله ويكون جوابا عن سؤال يرد
على دليله وتقريرها ان حقيقة واجب الوجود امر واحد

يثبت في أي ليس العدم مفهوما ولا جز مفهوما وبين هذين الدعوي
 بقوله أنه مدلول دليل واحد وبين ذلك الدليل الواحد بأنه
 امتناع العدم عليه لما تقدم من قبل في هذه الهداية السابقة
 وإذا امتنع العدم على شيء كان يثبتاً وهو المطلوب وفي
 قوله أنه مدلول دليل واحد استأن إلى كبرى ضير وهو أنه
 كل ما كان الدليل واحداً كان المدلول واحداً وبين ذلك
 أما على قاعدة الحكم من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ^{الدليل}
 علة لمدلول فإذا كان واحداً كان المدلول واحداً ولا أنه قد
 بين في علم الميزان أن العلم من الشيء لا يدل عليه بل يجب أن يكون
 مساوياً له فإذا كان واحداً كان المدلول واحداً وهو المطلوب
 إذا عرفت هذا فنقول أما الدليل على هذه الدعوى فنقول
 حقيقة واجب الوجود لا يجوز أن يوجد معها أي شخص
 واحد إذ لو وجد أكثر من شخص له شتركا في حقيقة واجب
 الوجود فلا بد من ما يميز لكل منهما بما إذا لا تميز به بدون
 إلا متياز محال فيلزم أن كل منهما مركبا مما به لا شتركا ومما به

به إلا متياز وقد تقدم استحالة التركيب على الواجب وأما
 السؤال المقدم الذي أشار إليه جوابه فتقريب أن واجب الوجود
 عديمي لأن وجوب الوجود عبارة عن عدم كون الذات قابلة
 للعدم فهو امر عديمي وواجب الوجود ذات ما خرج مع الوجوب
 وما خرج عديمي فهو عديمي وله يلزم من أنه شتركا في ^{صاف}
 العدمية التركيب إذا البسائط شتركا في سلب ما عداها
 عنها ولا تركيب فيها وقرئوا الجواب أن نقول المراد من واجب
 الوجود الذات التي صدق عليها هذا الوصف له هذا الوصف
 وتلك الذات موجودة له محالة لأن الدليل السابق دل على
 امتناع العدم على ذات الواجب وما امتنع عليه العدم فهو موجود
 وهو المطلوب **قال** هداية كل مستحيز صفتقر إلى
 حيز وكل عرض معتقد إلى محله والحيز والمحله غيرهما فلا
 يكون الواجب مستحيزا وله عرضا وكل ما يشار إليه بالحس هو
 أما مستحيزا وعرضه فلا يكون الواجب يشار إليه بالحس
اقول المستحيز هو الحاصل في الحيز والحيز عند المستحيز

هو الحاصل في الحيز والحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتروك الذي
تتخلله الاجسام بالحصول فيه ولولم تتخلله لكان خالاً وعند
الحكام الحيز والمكان مترادفان ويعبر بهما عن السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى عند
ارسطو وقال افلاطون هو البعد الحالى عن المادة واعلم ان
كل موجود اختص باخر ويسرى فيه بحث تكون الاشارة الى
احدهما هي الاشارة الى الآخر تحقيقاً او تقديرًا ويكون مع ذلك
ناغيًا له يسمى المختص حلاً والمختص به محلاً فذلك الحال يسمى
عرضاً والاشارة الحسية لها تفسيران احدهما انها امتداد مفهوم
اخذ من المشير منته بالشار اليه وتباينهما ان يقال للشيء هنا
او هناك اذا عرفت هذا فاعلم انه ذكر في هذه المقدمة ثلث
صفات مسببة للواجب تعالى الاولى انه ليس بمختيز وهو ظاهر
على تفاسير الحيز اجمعها لان كل مختيز له بيان يكون له امتداد
مالى للحيز شاغلاً له ذاهباً في جهاته وكل ما هو كذلك لا يعقل
مجرداً عن ما يشغل بامتداد ويمتلئ به وهو الحيز والحكم بذلك

بدك صوري والمختيز غير المختيز فان الشيء لا يمتد في نفسه
بل في عينه فكون المختيز مفتقراً الى عينه فيكون مكاناً فيصدق
هنا قياس من الشكل المالى الواجب لا يقتصر الى عينه وكل
مختيز مفتقر الى عينه ينتج الواجب له يكون مختيزاً وهو المطلوب
الثانية انه ليس بعرض لانه قد علم من تعريف العرض
احتياجه الى محله ومحله عينه لان المحتاج اليه متقدم على
المحتاج فلو كان محله نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه وهو
محال فلو كان الواجب عرضاً له محتاج في وجوده وتشخصه
الى عينه فلا يكون واجباً هذا خلف المألوف انه لا يمكن ان يشار
اليه اشاره حسية ودليله انه لو اسير اليه بالحس لكان اما مختيزاً
او عرضاً لكن اللازم باطل فالمرزوم مثله بيان الملائمة
ان كل ما انتهى اليه الخط الشاري اما ان يكون قائماً بذاته
اي غير محتاج في وجوده وتشخصه الى محل يقوم به اولا يكون
فان كان الاول كان مختيزاً او عرضاً فأيده فبذلك شأنه
بكونها حسية احترازاً من الاشارة العقلية فانها غير مستحيلة

عليه تعالى فان كل محكوم عليه ولو بوجه ما او مقصود قصدي
 ما فهو مشار اليه عتقاً **قال** تبصر العقول
 من الحلول كون موجود في محل قائم به والواجب حيث يقوم
 بذاته استحالة عليه الحول والمحل متخير محل فيه الاعمراض
 والواجب حيث انه ليس لمتخير استحالة حلول الاعمراض
 فيه **اقول** ذكر في هذه التبصر صفتين سلبيتين
 له تعالى ايضا اولي انه لا يحل في شئ له من العقول من الحلول
 في اللغة والعرف الامله هي هو كون موجود سارياً في آخر
 قائماً به باعتبار ما بقا في تحصيل شخصيته لذلك المحل اذا
 تعدد ذلك فنقول لو كان الواجب حالة في شئ لكان ممكناً
 واللازم باطل فكذا المعلوم بيان الملازمة ان الواجب حسيدي
 يكون محتاجاً في تعيينه الى امر خارج عن حقيقته واما
 بطلان اللازم فقد سبق ببياننا وايضا لو كان تعالى حالة
 في شئ لزم الدور له حتماً الى محله لكونه عليه لمحل له
 عليه لساير ما عداه فيلزم اقتضاه الى المحل واقترانه المحل

المحل اليه وهو دور والدور محال لا يستلزم كون الشئ
 مفتقراً الى ما يفتقر اليه المستلزم لمقدمه على نفسه المستلزم
 لوجوده قبل وجوده وهو ضروري له استحالة الثانية
 انه لا يحل فيه شئ وقد بينه المصنف بيان غير تام
 ونحن الى ما ذكره المصنف اوله ثم نبين كونه غير تام
 ثم نذكر ما هو اولي في الاستدلال الاول فنقول لو حل
 في ذات الواجب شئ لكان الواجب متخييراً او اللازم باطل
 فكذا المعلوم بيان الملازمة ان المحل متخير محل فيه الاعمراض
 واما بطلان اللازم فقد تقدم واما الثاني وهو انه
 غير تام فلا مانع ان كل محل متخير فان السرعة والبطء
 حاله في الحركة والحركة محل لهما وهي غير متخير وايضا
 صفات الواجب قايمة بذاته حاله فيها عند الاعمراض
 مع ان محل الصفات وهو ذات الواجب مجزوء وايضا
 صفات العقول والنفوس عند الغلابة سفه حاله فيها
 مع انها مجردات وظهر ان المحل يجب ان يكون متخييراً

واما الثالث وهو انه لا ينبغي ان يستدلوا فنقول لو حل
 في ذات الواجب شيء لكان ذلك الشيء اما قد يمتا او خازنا
 والله لزم بعتمية باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ما
 الحال اما ان له يسبقه العدم او يسبقه والاول العدم لم
 والساني الحادث فظهرت الملازمة واما بطلان القسم
 الاول وهو ان يكون الحال قد يمتا فلما سبق من ان
 الواجب واحد وما عداه ممكن فكل ممكن حادث لما
 ياتي من بيان حدوث العالم واما بطلان القسم الثاني
 وهو ان يكون الحال حادثا وله ان ذلك الحادث له بدل
 من علته فاما ان يكون علته التامة ذات الواجب او
 شيء من لوازمها والى كان قد يمتا له ان قدم العلة يستلزم
 قدم المعلول عند الحكم والى لزم الترجيح بغير مرجح
 او فرض ما ليس بتام تاما وايضا يلزم ان يكون ذات
 الواجب قابلة لشيء وفاعله له وهو غير جائز عندهم ايضا
 وله جازان يكون علته ذلك الحادث امرا مغايرا للذات

لذات الواجب والى لزم امكان الواجب والله لزم كالملزوم
 في المبطالين بيان الملازمة انه يقتصر حسيده في كونه
 موصوفا بتلك الصفة الى وجود علمها وفي كونه عاريا
 عنها الى عدمها وهما مغايران له وكل مقتصر الى عين ممكن
 فثبتت الملازمة واما بطلان الله لزم فقد سبق قال
 تبصر المفهوم من الاتحاد صيرونه اليتين واحدا عقلا
 وهو محار عقلا فله يتحد الواجب بعينه بشي اقوال
 من التوحيد لا يريد بيان انه لا يتحد بشي من الموجودات ونقل
 عن سالكه الحكماء بعض صوفيه انه ساهم بخويزه وزعم
 الرضائي انه ورد في انه يخيل دعوي المسيح الاتحاد مع
 الله والذي بعينه من الاتحاد هو صيرون موجود واحد
 بعينه موجود واحد اخر بعينه من غير استحالة ولا كتيب
 حتي يكون هناك شيء واحد هو هذا وهو ذاك بعينه
 وهذا محال في بديهة العقل الصحيح عند تصور معني
 الاتحاد المذكور على ما ينبغي وقد نبه على ذلك فنقول لا اتحاد

الواجب لبعضه لزم اجتماع التقيضين واللازم ما جلد
فالمعلوم مثله بيان اللازم فيها فواضح الزم صيرورة
الذات الواجب بعينها الذات الممكنة بعينها فيلزم ان يكون
على هذا الجمع ما يصدق على ذلك وبالعكس فيلزم كون كل
ممتنا جازم لعدم غير جازم لعدم وهو جمع من التقيضين
فثبت للذمعي وهو امتناع الاتحاد على تعالى قال
تبصر الالم واللذات تبعا للزواج والمزاج عرض وحيث
ان الواجب ليس بمحل للعرض استحال عليه الالم واللذات
او **القول** هاتان ايضا صفتان سلبيتان واللذات
عند بعض المتكلمين هي حالة حاصلة عند تغير المزاج الى
الاعتدال والالم هي الحالة الحاصلة عند تغير المزاج الى الغنى
وعند بعض المعتزلة ان اللذات هي ادراك متعلق الشهيوة
والالم ادراك متعلق الغنى والشهوة هي الميل الى ما
يبتغى او يظن انه ملائم للزواج والغنى هي التفرغ
ما يظن او يعتقد انه مفاتيح للزواج وقالت الحكماء اللذات

اللذات هي ادراك الملايم من حيث انه ملائم والالم ادراك الكنا
من حيث انه ساقط اذا تغير وهذا متقرب يستحيل عليه
الالم واللذات بالتشديد والذات بها متوقفا على المزاج
والمزاج عرض له من الكليات المحسوسة وكل كيفية
محسوسة عرض فيكون المزاج عرضا والواجب ليس بعرض
يستحيل عليه الالم واللذات ولذلك يستحيل ان عليه بالتشديد
الساكن لتوقفها على المزاج ايضا وهو يستحيل عليه تعالى
واما على تفسير الحكماء فثبت عليه الالم عند ان حاديا
الواجب معلول لذات والعلة تجمع المعلول في الوجود والذات
لا يجمع ما ينافيه فاستنع عليه الالم واما اللذات فتتقسم الى
لذات حسية والى لذات عقلية فاللذات الحسية هي ما تدرك باحد
الحواس الخمس وهي متميزة عليه تعالى لتوقفها على المزاج
ايضا واما اللذات العقلية فاشتبهت بالحكمة تعالى قالوا له
مدركا لذاته وذاته اعظم الروايات ولجلوها وادراكه اقوى
الادراكات وانما فيكون اعظم مدرك له جل مدركه باقم

ادراك ويدرك ايضا حقايق الاله شياعلى ما هي عليه باسبابها
وتوابعها ادراكا كلياً منتزع زواله وبعض من اثبت اللزوم
العقلية منع من اطلاقه هذه اللفظة عليه تادباً مع الشرع
الشريف حيث لم يرد هذه اللفظة فيه **قال** تنص
الضد عرض يعاقبه عرض آخر في محله وينافيه فيه والند
هو المشارك في الحقيقة وقد ثبت ان الواجب ليس بعرض
وله يشاركه عين في حقيقته فله ضده وله ندله **اقول**
يريد ان يبين انه تعالى له ضده وله ندله فهنا مسلتان
الاولى انه له ضده والند يقال على ثلاثة معان الاله
عند الجمهور يقال على مساوي في القوم لشيء اخذ مما منع له في
الوجود والعقل والواجب له ضده بهذا المعنى اذ كل ما
سواه رشح من رشحاته في وجوده والمعلول له مساوي
العله وله يمنع وجودها والند لها فيلزم كون المعلول مساوياً
لوجود نفسه وهو محال وللصنف لم يتعرض له بطار هذا
القسم الثاني الضدان عرضان وجوديان يصح تعاقبهما على

على محل واحد ويتبع اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وهذا
تعريف الحكم ويسمى حقيقياً الثالث الضدان عرضان
وجوديان يصح تعاقبهما على محل واحد ويتبع اجتماعهما
فيه وهذا تعريف عامه اهل العلم ويسمى مشهورياً والتعريف
الثاني اخبر من الثالث مطلقاً فان الثاني يستلزم الثالث
ضرورياً دون العكس فان الصغرة والحجوة ضدان بالثالث
دون الثاني اذ ليس بينهما غاية الخلاف والسواد والبياض
ضدان بينهما فالمصنف نفي الضدي عنه بالمعنى الثالث
اذ لم يتعرض لذكر غاية الخلاف ويلزم منه نفياً بالمعنى الثاني
لان نفي العام يستلزم نفي الخاص مع ان الدليل الذي ذكره
على نفي الثالث بعينه دال على نفي الثاني وتقدير ان الضد
بالنفي المذكور عرضان فلو كان الواجب ضد لكان الواجب
عرضاً لكن اللازم باطلاً بما تقدم فالملزوم مثله والملازمه
ظاهره الثانية انه له ندله والند هو المثل والنضير والمثل
لشيء هو المساوي له في حقيقته وقد ثبت ببرهان التوحيد

السابق انه لا يوجد من حقيقة الواجب لزمانه الا فرد واحد فلو
 وجد له مساوي في الحقيقة لكان الموجود من حقيقة الواجب
 اثنا وهذا خلف واعلم ان هذا حقيقة جليده بحسب ان ينسب عليها
 ليتحقق معنى قولنا له مثل له فنقول ليس المراد من انه له مثل
 له في الخارج ان الواجب نفسه حقيقة واحدة نوعيه لها افراد
 ذهنية لا يوجد من تلك الافراد الفرد واحد وباقي الافراد
 ليست وجودها خارجا لان تلك الحقيقة لادانها تقتضي وجوب
 وجودها فله محو انتصاف شي من افرادها بالعدم والاله تقتضي
 الحقيقة التي في ضمن ذلك الفرد بالعدم وما يقتضي وجوب وجود
 نفسه لا تنصف بالعدم ولو قلنا بان تنفعا المثل بهذا المعنى
 لزم به وجود المثل بل ينبغي ان يتحقق ان الواجب مفهومه
 مفهوم شخصي لا افراد له ذهنا وله خارجا وبالجملة ليس بكل بل هو
 حيزي حقيقي وشخصي عين مفهومه وسلب المثل عنه انما هو
 بالمناسبة كما نقول ليس له ما نسبته اليه كمنسبه زيد الى عمر في ^{الشيء} _{الشيء}
 والسلب وارد على نفس مفهوم المثل لا على وجوده فقط اياه يتصور

شخصه له مثل ان هناك مثله متصورا غير موجود ونظيره
 ما ذكرنا جواب مغالطة على وجود شريك الباري بتعريفها
 شريك الباري عبارة عن ما شارك الباري في النوع وكل ما
 شارك الباري في النوع يترتب عليه لوازم ذلك النوع وكل ما
 لوازمه وجوب الوجود خارجا فيكون الشريك واجبا في الخارج
 للبروز الوجوب لعين ما هيته فيكون موجودا وهو المطلوب
 والجواب بسع المغالطة الاولى وهي معري المغالطة فانه ليس
 هناك مفهوم من المفومات ولا حقيقة من الحقائق يصرف
 عليها في نفس الامر المشتركة للذات كما بيناه في الحقيقة
 والواجب يقتضي تحصيل موضوع ولو في الذهن بقت له
 في حد ذاته المحمول واذا انشأ شرطه بالاجاب كذا في الوجه المذكور
قال اصل قد ثبت ان وجود الممكن من عين في الخارج
 لا يكون موجودا لا سيما له ايجاد الوجود فيكون معدوما وجود
 الممكن مسبوقا بعدد وهذا الوجود يسمى حدوثا والموجود محذورا
 وكل ما سوى الواجب من الموجودات محذورا **قوله** لا فرع

من الصفات السلبية شرع في الشبهة وهي وان كانت حادثة
والوجود اشرق فيتحقق التقدم لكنه اخرها ليعلم من السلبات
استحالة مماثلة للجسميات فله يتصور ان صفاته كصفات غيره
من الموجودات وايضا مما بعده لقوله تعالى يتادك اسم ربك
دي الجلال والاكرام ولما كان من جملة الثبوتيات انه تعالى قادر
اصل هذا الاصل ليحتاج اليه في اثبات القدرة له تعالى وذكر
فيه بحثين الاول ان كل ما سوى الواجب محدث بالزمان
لان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محدث بنتج كلاما
سوى الواجب محدث اما الصوري فلما تقدم من ان الواجب
ليس له ولحد فنعين ان يكون معا سوا ممكن واما الكبري فله ان
الممكن من حيث انه ممكن له وجود له من ذاته فوجوده من عين
فحال ايجاد الغير له اما ان يكون موجودا لمعد ومثاله حابر ان يكون
موجودا والى ان لم ايجاد الموجود وتخصيل الحاصل وهو محال ايضا
يلزم ان يكون له وجود ليس من الغير وهو خلاف العرف فنعين
ان يكون معد وما فيكون حادثا اذ له فنعني بالحدوث انه مسبوقه

مسبوقه الوجود بالعدم وهذا الدليل يدل على حدوث كل ما
عدا الواجب حتما كان او عرضا او مجردا المشمول له مكان لكل
واحد منها وانما قيدنا الحدوث بالزمان لان الحدوث يقال
على معنيين احدهما زمني وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم
سبقا له يجمع السابق مع المسبوق بان يكون العدم في زمان
والوجود في زمان اخر بعده وثانيهما ذاتي وهو كون الوجود
مسبوقا بالغير وهو له في القدم الزماني ومبناه ان الممكن
لما لم يكن وجوده من ذاته بل من عين وكان بالنظر الى ذاته
لا يستحق الوجود وانما يحصل له الوجود بالسبب المتاخر لانه
فيكون عدم استحقاق الوجود حاصلا له من ذاته واستحقاق
الوجود حاصلا له من غيره وما بالذات اسبق مما بالغير فيكون
عدم استحقاق الوجود سابقا على الوجود وهو المعنى بالحدوث
الذاتي وفي قول المصنف وهذا الوجود يسمى حدوثا واسع
لان الحدوث كيفية الوجود والوجود متقدم ما عليها تقدم
الموصوف على الصفه فله يكون نفسه قال واستحالة

حوادث **الاول** كما يقول الفيلسوف لا يحتاج الى بيان طائفة
 بثبوت امكانها المقضي لحدوثها **اقول** هذا هو البحث
 الثاني في هذا الصل واعلم ان الغاية سبعة لما قالوا بتقديم العالم
 جوارا ومحقق حوادث له الى اول قبل كل حادث حادث **هنا**
 الى غير النهاية وذلك لانهم يشترطون في بطلان التسلسل
 اجتماع افراد في الوجود الخارجي وترتيبها احد الترتيبين
 اما الطبيعي او الوضعي فلذلك جوارا وحوادث له الى اولها
 وان كانت مترتبة لكن لا يمتنع اجزاؤها في الوجود والمشكوك
 منعوا من ذلك ولم على ابطاله دله يلا اشار المصنف الى امتناعها
 ونقترين ان يقال مجموع هذه الحوادث التي له بغيرها لها حيث
 مجموعيتها ممكن وكل ممكن عدمه سابق على وجود ينتج مجموع هذه
 الحوادث التي له بغيرها لها من حيث مجموعيتها عدمه سابق على
 وجود اما الصغرى فلهذا المجموع متوقف على اجزاها واخرى
 غير وكل متوقف على غير فهو ممكن واما الكبرى فلهذا امكانه
 مقتضى لحدوثه اما اوله فلما تقدم واما ثانيا فلان امكانه الذي

منه لا يمكن محذور

الذي له ذاته ووجود مقتضى عليه خارجة عن ذاته ومباذلات
 اقدم مما بالغير فوجود مسبوق به وجود وامكانه يقتضي
 ان له وجود له من حيث هو ولازم اللازم لازم فلا وجوده
 من حيث هو مقتضى ذاته وله وجود عيان عن عدمه واذا
 كان المجموع من حيث هو مجموع مسبوقا بعدمه كان منقطعاً
 اذا فرغ من متابعه شي بعد شي فاذا انتهى بها الحال الى ان له
 يكون لشي منها وجود فقد انقطع تناليه افراد عند ذلك
 الجزء الذي انتهى الوجود عند وقد فرض ذاتها الى غير
 بغيرها هذا خلف **قال** مقدمه كل موثر اما ان يكون
 اثره تابعا للقدن والداعي اولا يكون بل يكون مقتضى ذاته **والله**
 يسمى قادرا والثاني موجبا واثر القادر مسبوق بالعدم له
 الداعي لا يدعوا له الى معدوم واثر الموجب يقارنه في الزمان
 اذ لو تأخر عنه لكان وجود في زمان دون لخران لم يوقف
 على امر غير ما فرض موثرا كان ترجيحاً من غير مرجح وان يوقف
 لم يكن الموثراً ثانيا وقد فرض تاما هذا خلف **اقول** هذه

متقدمه يفتقر اليها في اثبات قدرته تعالى وفيها بحثان
 الاول ان الفاعل اما ان يكون موجبا او مختارا على سبيل ^{تفصيل} ^{الفضل}
 الحقيقة له انه اما ان يكون بحيث يصح منه الفعل والترك اولا
 والثاني المختار والثاني الموجب وبما انه ان الفاعل اما ان يكون
 فعلة تاما بقا القصد وداعية اولا يكون بل لقاسر او لطبع
 المحل والا والاول المختار والثاني الموجب وليعتبر العاقل من
 نفسه العزق بين حركة على وجه الارض في مصالحه ومهماته
 وبين حركة حال القاية من شأهق وحركات نبضه فانه
 يجد من نفسه في الاول بحيث يمكنه الفعل ولكنه الترك
 ويتبرح احدهما ما تضييق ميل جازم منه الى وقوعه وذلك
 الميل تابع لتصور جلب نفع او دفع ضرر وفي الثاني يجد من
 نفسه بحيث لا يقدر على ان له يصدر منه الحركة حتى لو اراد
 عدمها وجزم به لم ياتر ذلك شيئا فهذا فرق بين الموجب ^{المختار}
 الثاني ان فعل المختار حادث وفعل الموجب له يتخلف عنه
 والاول هو المعركة العظيمة بين الحكا والمتكلمين له قد اشهر

اشهر عن الحكماء عدم القول باختيار الصانع لقولهم تقدم العالم
 المستلزم له بحاجب الفاعل والمتأخرون لقولهم اخله في هذا المشهور
 وقالوا ان المحققين من الحكماء يقولون باختيار الصانع بل انما
 محل التبرع بينهم ان فعل المختار هل يجب تأخر عنه ام لا فالحكا
 قالوا لا يجب وفروا المختار بانه الفاعل بعدد واراد فاذا
 انضمت الداعية الى القدر بحبان يكون الفعل معهما بالزمان
 لان الفاعل مع الداعي يصير عدل تامه والعلة التامة له يتجر
 معلولها عنها وقدرة الله وارادته قد جيتان فوجب عندهم
 قدم العالم واما المتكلمين فان اكثرهم جوزوا تخلف الاله اثر
 عن مجموع القدر والداعي بل اوجبوا له خالفهم الداعي الى موجود
 فلهذا وجبوا حدوث العالم واستدل المصنف على ان فعل
 المختار له بعد ان يكون حادثا زمانيا بانه لو لم يكن متأخرا عنه
 لكان موجودا معه لا يتخلف عنه فيلزم دعوى الداعي الى الجاد
 الموجود وقصد الفاعل الى تحصيل الحاصل وهو ضرورة كماله
 واستدل على ان فعل الموجب يجب مقارنته بانه لولاه لكان وجود

فما بعد ما ان له يتوقف على امر آخر غير ما فرضناه اوله او
يتوقف والاول يلزم منه الترجيح لغير مرجح والثاني يلزم
منه ان له يكون ما فرضناه اوله واعلاه تاما والعرض انما
هذا خلف قال نتيجة الواجب المانع في المكينات
قادر اذا لو كان موجبا لكانت المكينات قد يجه لما عرفت واللام
باطل لما تقدم والمردوم مثله اقول النتيجة على القول
اللازم عن القياس لذاته ولم يسبق هنا قياسا هذا نتيجة
لكن لما ذكرنا صليين السابقين وهما العدم في الدليل على
كون المانع قادر على صورة القياس وبيان ملازمته ونفي
تالي نتيجة على سبيل المحار واستار الى توجه الدليل بما يقوين
انا نقول الواجب تعالى قادر له ان يولاه لكان موجبا ولو كان
موجبا لزم قدم العالم ينتج لو لم يكن قادرا لزم قدم العالم والتالي
باطل لما تقدم مثله بيان الملازمة الى ان قلنا تقدم من المحذور
العادى والموجب في المقدم السابقة واما الملازمة للتأنيبه فلا ان كان
موجبا فاما ان يتوقف صدور العالم على امر غير ذاته اوله يتوقف

يتوقف فان توقف والمتوقف عليه له يكون حادثا والا لزم التسلسل
فتبين ان له يتوقف على شرط حادث او يتوقف على شرط قديم
وهما يستلزمان قدم العالم لعدم تعالى وجوب اثر للوثر
الموجب كما ذكر في المقدم السابقة ولما بطله ان الله لم يقدم
وهذا الدليل مبني على حدوث العالم وقد اورد الحكماء عليه ايرادا
فتقريه على وجهه يتوقف على حدوث العالم اولى بان نقول
الواجب مختار لانه لو كان موجبا لكان اما ان يتوقف تأثيره
في حدوث العالم على شرط غير ذاته اوله فان لم يتوقف يلزم
قدم المحدث الزمانية وهو باطل بالصرون وان توقف فان
كان الشرط قديما لزم المحذور المذكور انفا وان كان حادثا يلزم
القول بحدوث الاول له او قد تقدم بطلانه فثبت احتياج تعالى
من غير احتياج الى اثبات حدوث العالم ثم نقول قد يستدل بفعل
المختار بحدوث الزمان فيكون العالم حادثا حدوثا زمانيا فثبت
حدوث العالم والاحتياز سالم عن ما ذكره من ان اعتراضات
قال الزام الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته وكل

صوابا مجازا للعالم

لذاته لا يتفكر انه عنه فيلزم منه انه اذا عدم شيء العالم ان لعدم
الواجب لا نعدم ذلك الشيء اما لعدم شرط او لعدم جزو علة
والكلام في عدمهما كالكلام فيه حتى ينتهي الى الواجب لان الموجودات
باسرها تنهي في السلسلة الحادثة الى الواجب فيلزم انتهاها عدم ذلك
الشيء المعروض الى الواجب لذاته وليس لهم بحمد الله عن هذا
الالزام مغزاقول **هذا** ليدلنا على انه اختياره
الزاما دون الاول لان اللازم من هذا وهو انعدام الواجب
عند انعدام حادث من الحوادث محال عند الكل واللازم في
الاول وهو قد تم العالم غير محال عند الفلاسفة فلهذا الذم
المحال لو قالوا بالاجاب محله في الاول ونقير الالزام ان نقول
لو كان الله تعالى موجبا لذاته لزم من عدم اي شيء فرض في
العالم عدم الواجب لكن اللازم باطلا اتفاقا وكذا اللزوم بيان
المادة منه يتم بعدد ما لا يختلفون في حقيقتها الاول ان الواجب
عند عدم موجب لذاته كما هو المشهور في النقل عنهم وان جميع
الموجودات تنتهي في سلسلة الحادثة اليه الثاني ان العلة التامة

الامة عندهم عيان عن جميع ما يتوقف عليه التأثير من حصول
الشرايط وارتفاع الموانع وانه متى حصلت وجب وجود المحلول
الثالث ان عدم المحلول يستند الى عدم علة او جزو علة او شرط
علته اذا تقررت هذه المقدمات فنقول اذا عدم شيء ما من
العالم فعدمه اما لعدم علة الغريبة او لعدم جزوها او لعدم
شرطها ونقول الكلام حسيدي الى عدم تلك العلة وجزئها وشرطها
ونقول عدمها اما لعدم علة او عدم جزؤها وعدم شرطها
وهكذا حتى ينتهي الكلام الى العلة الاولى فيلزم عدم الواجب
لذاته هذا خلف وليس لهم عن هذا الالزام مغزاة ان يقولوا
بعدم صدق واحد من هذه المقدمات والغرض انهم لم يقولوا
بعدم شيء من ذلك فيتم الالزام وهو المطلوب قال **نقصر**
قالت العلة سفة الواحد لا يصدر عنه الا واحد وكل شبه لهم على
هذه الدعوى في غاية الركاكه ولذلك قالوا لا يصدر عن الباري
تعالى به واسطة العقل واحدا قول **التقصير** في اصطلاح
المناظرين يقال علي معنيين اجمالي وتفصيلي قاله جامي هو مختلف الحكم

المدعي بنبوته نفيًا أو إثباتًا عن دليل المثلل والتفصيل هو منع
مقدمه من مقدمات الدليل وقال مجازيًا مطلق المنع الخالي
عن السند ويكن حمل كلام المصنف على كل واحد منهما كما يحل
إذا عرفت هذا فنقول قالت الفلاسفة الباري تعالى واحدًا
حقًا من جميع الجهات وله اعتبارات وكل واحد حقًا له مصدر
عنه واحدًا فالباري له مصدر عنه واحد وذلك الواحد
هو العقل فالصادر عن الباري به واسطه ليس له العقل
فمقتضى دعويان الأول أنه واحد حقًا وهذا تقدم بيانه وان
كل واحد حقًا له مصدر عنه أكثر من واحد ولم يحل على هذا الدعوى
شبهه أشهرها وأمتنها هو أن الواحد حقًا لو صدر عنه أكثر
من واحد لكان لكل مصدرية تقاير مصدرية الآخر دليل
تصور أحدهما حال الغفلة عن الآخرى والمصدرية ثبوتان
لأنهما تقيضان المصدرية العدمية وتقيض العدمية بنبوتى فإ
لمصدرية ثبوتان أن دخلتا واحدتها في ما جبه ذلك الواحد لزم التركيب
فيه وهو خلاف الفرض وان خرجتا الواحد لزم التسلسل لأن ذلك

ذلك الخارج معلول أيضًا فسقل الكلام اليه ويلزم ما قلناه
والجواب بالنقض إجماله بصدور الواحد فانه امر بنبوتى يلزم
من دخوله التركيب ومن خروجه التسلسل وتفصيله لمنع لزوم
التسلسل على تقدير الخروج فان المصدرية من الاله مورا لعينات
التي له وجود لها خارجا له بها من قبيل الصفات وهي ليست
بمحقق خارجا عنه بنا والالزم التسلسل وحسب مقتضى المصدرية
خارجيه ولا يلزم التسلسل لعدم احتياج ذلك الاله مورا اعتباري
الى عمله الساميه ان الصادر عنه اوله به واسطه هو العقل وبيان
هذه الدعوى موقوف على تصور افتسام الممكن والوجود الممكن
اما ان يقتصر الى موضوع اوله والمراد بالموضوع هو المحل المقوم
لما يحل فيه فان كان الاول فهو العرض وان كان الثاني فهو
المجرد واما ان يكون محله او حالة او مركبًا منهما اوليس واحدًا
من السلثة فان كان محله فهو المانع وان كان حالة فهو الصوره
وان كان مركبًا منهما فهو الجسم وان لم يكن واحدًا من السلثة فهو
المجرد فان افتقر في كماله تعالى الى البدن فهو المنقوس وان لم يقتصر

فهو العقل اذا نقرر هذا قالوا يجوز ان يكون الصادر له
 عنه عرضا لان العرض معتقدا الى الموضوع فهو يستدعي سبقيته
 محل فلو كان هو الوجود لمستند على محله وله مانع والذات كانت سالمة
 للثابت لكن المانع له تصح له بها قابلية والفاعل له يكون قابلا
 ولا صور له بها متضمن في فاعليتها الى المانع فلا يكون سابقة
 عليها وله حتما للتركيب فيكون الصادر ثابتا له واحدا وله نفسا
 له بها متوقف في فعلها على الاله فتستدعي سبقيتها فلم يبق الا
 العقل وهو المطلوب هذا تعزير ما قالوا وقد عرفت ضعف
 مبناه **قال** والعقل منه كثر هي الوجوب والماهية
 والاه مكان وتقتل الواجب وتقتل ذاته ولذا صدر عنه
 عقلا آخر ونفس فلك مركب من الميولة والصور ويلزمهم
 ان اي موجودين فرضا في العالم كان احدهما علما للآخر بواسطة
 او غيرها وايضا التكررات التي في العقل الوجود ان كانت موجودة
 صادرة عن الباري لزم صدورهما عن الواحد ان صدرت عن
 لزم تعدد الواجب وان لم تكن موجودة لم يكن تأثيرها في الموجودات **معتقدا**

معتقدا **اقول** هادي تقه كذا فينا نقل عن الحكماء
 يلزمهم من المجال وبما انه انهم انما قالوا الواحد له يصدر عنه الواحد
 على تقدير الوحدة المحضة ولم يكن فرض كثر في الفاعل واما
 اذا امكن فرض كثر فانه يجوز صدور الوجود المتكثر حسيدي
 منه كما في العقل الوجود له واحد في ذاته لكن بعرض له امور
 فيا النسبة الى اعتبار ماهيته عند وجوده فله ماهية ووجود
 صادر عن المبدأ من حيث نسبة وجوده الى ذاته بعرضه
 الاله مكان ومن حيث نسبة الى مبداه عرض له الوجوب الغير
 وهو ايضا العقل المبدأ وهو عاقل لذاته لتجده فله سنة لثباتها
 ماهية وامكان وجوده ووجوبه وتقتل لذاته وتقتل المبدأ
 ثلثة بالنسبة الى ذاته هي الهوية والاه مكان والتقتل لذاته
 وثلثة بالنسبة الى المبدأ هي الوجود والوجوب وتقتل المبدأ
 فلما تكثرت اعتباراته تكثرت الموجودات فبا اعتبار وجوده
 يصير مبدأ لعقلي آخر وباعتبار تعلقه بالمبدأ ووجوبه
 يصير علما لنفس ومن حيث اف له هويته وامكانا وتقتل

لذاذة بصير مبداء لفلك ويصدر من العقل الثاني على هذا
الوجه عقل بالث و فلكا آخر ونفس له وهكذا الى العقل العاشر
السمي بالعقل النعال وهو المكون في عالم الكون والفساد وصوره
الجنسية والنوعية ثم المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية
قال المصنف رحمه الله ويلزمهم ان اي موجودين فرضا في
العالم ان يكون احدهما علة للآخر بواسطة او غيرهما وذلك
لانه لا يجوز صدورها معا عن علة واحدة بل احدهما والآخر اما
ان يكون صادرا عن المعلول او عن العلة المفروضة بشرط
المعلول لا يستحال صدوره عنهما ما لا استقلال والاصد عن الواحد
اثبات وهو باطل وعلى التقديرين يلزم ان يكون احدهما بالنسبة
الى الآخر اما علة او جزؤه او شرط علة فيلزم حسب من عدم
احدهما عدم الآخر ضرورة اذ يلزم من عدم العلة او جزؤها
او شرطها عدم المعلول وبالعكس اذ عدم المعلول دليل على
عدم علته او جزوها او شرطها وايضا يلزمهم بطريق النقص
الاجمالي وتقرير ان نقول ان ذلك لوصح بجميع مقدماته

منذ مائة لكان عندنا ما يبطله وهو التكررات المفروضة في
العقل الاول اما ان يكون امورا وجودية في الخارج او عدمية
فيه فان كان الاول فاما ان تكون صادرة عن الواحد الواحد
حقا او عن عيني الاول منا ومن لقولكم الواحد لا يصدر عنه
الا واحد والثاني يلزم منه تعدد الواجب وان كان الثاني
يكن تأثيرها في الموجودات الخارجية معقولة وهو المطلوب
وفي الاثر ان الاول منظر فان لم يكن يقولوا انها صادرة عن
علة واحدة لكن كل منهما باعتبار كمالها في العقل الاول وهو
العقل الثاني والنفس والفلك كل واحد باعتبار فله يتم هذا
الالتزام الى باطل صلاحية تلك الاعتبارات لمبدأ الثاني
نعم الالتزام الثاني منجبه قال اصل قد ثبت ان فعل
الباري سبحانه وتعالى تبع لواقعته وكل من كان كذلك كان
علما لان الداعي هو الشهود المصلية الى مجاداة التوكل اقول
لما وقع من اثبات كونه تعالى قادرا شرعا في اثبات كونه عالما
والمراد من كونه عالما هو ظهوره في الاشياء وانكشافها بحسب

يعرب عنه بها شي واستدل المصنف على ذلك بأنه تعالى
 مختار وكل مختار عالم ينتج له عالم اما الصغرى فقد تضمنت
 واما الكبرى فكل المختار هو الذي فعله منع الزاوية والزاوية
 هو المتعدي في الفعل والترك من المعلوم اليه حيث ذكرنا
 الايجاد والترك وله تعالى فعله فعل المحرك للمنتج في المنتج
 على الخواص الغريبة والعوايد الغريبة وكل من كان في كل عالم
 انشا الصغرى فظاهر من نظري في شرح العالمين انشا كل
 والعصوى واما الكبرى فبداهة قال رحمه الله
 ان يكون علم كل الكائنات ما دل على كذا ان تعلم على ما
 وقد رتب بعض الكائنات شيادون بعينه فخص من غير اختصاص
 اقول لما ثبت كونه تعالى عالما بكونه عالما في الحركة شعرة
 في نبات هو صفة الكمال والعدم ومقتضى ما لا يشك في كونه
 عالما بشي وادراكه وحسب كونه عالما بكونه عالما في العلم
 كانه كمال المقدم من كونه عالما في ما بعد المقدم عند تفرقة
 واما الشرطية فانه لا يقتضي كونه عالما في ما لا هو ولا كونه

في
 ما
 لا
 يقتضي
 العلم
 بالعلم

لا يستحيل الافتقار الى امر ما به للذات والله لربها مكانه وذاته
 متساوية النسب الى كل شي لتجدها في كل علم العلم وتقدم عليه
 والله لم يخصه بغير محض هذا خلف واعلم ان
 تعالى علم من مقدوره وان كانا معا غير متساويين فان
 معلوم يكون واجبا وممكنا ومتعالتا وى كلها في جهة
 المعلوم فهو تعالى يعلمها كلها على ما هي عليه اي الواجب واجبا
 والمكن ممكنا والمتنع متنعها والكل بخلقها والحزب جزئيا واما
 معدود فله يكون له ممكنا لا يستحيل كون الواجب والمتنع
 معدودين اذ ان القدرة في إيجاد المعلوم واعلام الموجد
 وذلك غير متصور في الواجب والمتنع وحيد لا وجه
 لتخصيص المصنف العلم بالممكنات قال نقضى
 وجواب شبهة قالت الغلاة سفة الباري تعالى لا يعلم الحزب
 الرغابي والله لم كونه محلة الحوادث لان العلم هو حصول
 صورة مساوية للعلوم في العالم فلو فرض علم بالجزء الرغابي
 على مساوية وجه يتغير ثم يتغير فان بقيت الصورة كما كانت كان

جمله والا كانت محلاً للصورة المتغيرة بحسب تغير الجزئيات
اقول ذهبت الغلة سعة الى انه تعالى لا يعلم الجزئي
 الزماني من حيث انه جزئي زمان في متغير بل يعلمه على وجه كلي
 كما نعلم ان كسوفاً جزئياً يعرض في اول الحمل مثلاً ثم رعا وقوع
 هذا الكسوف ولم يكن عند العاقل له احاطة بالوقوع ام لا استدلوا
 على ذلك نانه لو علمه على الوجه الزماني المتغير كما اذا علم وجوده
 الآن في الدار فعند حروجه منها ان بقي العلم بكونه في الدار كان
 جملة لعدم مطابقة العلم للمعلوم وان زال ذلك العلم وحصل
 العلم بخروجه لزم حصول علم لم يكن حاصله اولا فيحمل في ذاته
 علوم حادثة بحسب تحدد المعلومات وايضا يلزم التغير وصفاً
 الذاتي المستلزم ذلك لتغير الذات المقدسة وكلها عليه
 تعالى محالون والحاصل انه لو علم الجزئي الزماني على وجه
 بتغير لزم امانه الجمله اليه تعالى او كونه محلاً للحوادث او
 تغير ذاته واللوازم باسرها باطله اتفاقاً فكذلك اللزوم وذهب
 المسلمون كافة الى كونه عالماً بالجزئيات الزمانية مستدين بما تقدم

محال

تقدم من كونه عالماً بالجزئيات بكل ما يصح ان يكون معلوماً الذي
 من جملة هذه الجزئيات وما ذكره الغلة سعة غير صالح لعدم
 ثقل العلم بها لما ياتي من جواب شبهتهم **قال** وهذا
 الكلام يناقض قولهم ان العلم بالقلة موجب العلم بالمعول وان
 ذات الباري تعالى علم لجميع الكمالات وانه تعالى يعلم ذاته والعجب
 انهم مع دعواهم ذلك كيف غفلوا عن هذا التناقض فهم بين
 امور حتمية اما ان يثبتوا الجزئيات الزمانية على الاستدلال
 السلس الى العلة الاولى ولم يجعلوا العلم بالعلم موجباً للعلم
 بالمعول واعترفوا بالعجز عن اثبات علمية تعالى ولم يجعلوا
 العلم حصول صور مساوية للعلوم في العالم او جواز كونه
 تعالى محلاً للحوادث والجواب عن السببه انما ذكره انما يلزم
 على تقدير كونه علمه تعالى زائداً على ذاته واما اذا كان عين
 ذاته ويتغير بتغير الاعتبارات فله يلزم تغير علمه لا ما علم
 ضرور ان من علم متغير لم يلزم من تغيره تغير ذاته **اقول**
 لما فرغ من تقرير شبهتهم شرع في الزايم التناقض اوله ثم

الجواب عن شبهتهم تأييداً من الأول فنقول لا شك انهم قدروا
مقدمات يلزم من اعتقادها كونه عالماً بالجزئيات ولو جردا
شبهه تسلزم كونه غير عالم بالجزئيات فيكون عالماً بها غير
عالم بها وهو التناقض الصريح اما المقدمات فامور الاول
ان العلم التام بالعلم يوجب العلم بالمعلول واستدلوا على ذلك
بان العلم التام بالعلم وهو ان يعلم الماهية بذاتها ولو ازوما
ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس الى الغير
ولا شك ان ذلك العلم بالعلم يستلزم العلم بمعلولها وظاهر
الثاني ان ذاته تعالى عليه لجميع الممكنات التي من جملتها الجزئ
الزمانية ولو بوسيطه ودليله تقدم الثالث انه تعالى يعلم
ذاته ودليله ان ذاته مفهوم يصح ان يكون معلوماً وكل ما
صح ان يكون معلوماً له تعالى وجب كونه تعالى عالماً به لان صيانة
ذاتيه كمالاً وصحة وجبت والالم بك ذاته هذا خلف فلزم من
هذه المقدمات لو ما يتشاك كونه عالماً بالجزئيات وهو المطلوب
وحيث اعتقدوا صحة شبهتهم لزم كونه غير عالم بها وهو تناقض

من

تناقض جامع لشرايط ولا خلاص لم حبيد عن هذا التناقض
الذي لا يتم احد امور حجة الاول ان الجزئيات الزمانية لا تنتهي
في سلسلة الحوادث الى الواحد له بقا اذ لم يكن معلوله لم يلزم من علمه
بذاته العلم بها لكن هذا باطل لما قروا واعتقدوا انه والثاني
الجزئيات الزمانية ان يثبتوا انتهاها في سلسلة الحوادث اليه لكن
لا يقولون بان العلم التام بالعلم يوجب العلم بالمعلول لانه ان
كانت معلوله لكن العلم بالعلم لا يوجب العلم بالمعلول لكنه باطل
لما قلناه الثالث ان يعترفوا بالعجز عن اثبات كونه عالماً بذاته
وبغيره فلهذا لا يلزم حبيد من استنهاها اليه وان العلم بالعلم
يوجب العلم بالمعلول كونه عالماً بها لانه غير عالم بذاته التي هي العلم
لكنه باطل لما سلموا الرابع ان لا يجعلوا العلم صوراً مساوية
للعلم في العالم فانهم اذا لم يقولوا بذلك لا يلزم حلول الصور
في ذاته تعالى فلم يتم شبهتهم فلم يلزمهم التناقض لكنهم بينوا
ذلك واستدلوا عليه باننا ندرك اشياء لا تحقق لها في الخارج
فلولم يكن منطبع في النفس كانت عموماً محضاً ونقياً صرفاً

فستحيل الـ صافـ السها الخامس ان يجوز وكونه محالـ لـ حوادث
 فانه مع يجوز في ذلك بلزم من علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة
 محال فيكون علما بها فيكون موافقا للمفاهيم المتقدمة
 المستلزمة لكونه علما بالجزئيات فانه يكون من كلامهم تناقض
 لان التناقض احتملا في العنصتين لا توافق العنصتين لكن
 يتوهم محالـ كونه محالـ للحوادث لما يلزم من حدوثه فيلزمهم
 استحالة علمه بالجزئيات المستلزمة للتناقض في كلامهم واما
 الثاني فاجاب المشككون عنها بوجوه الاول جواب الحق
 صاتم وهو ان علمه الاول بان زيدا في الدار لم يزل ولم يتجدد
 له علم اخر ويليتم بان العلم بان الشيء سيوجد هو العلم بوجوده
 اذا وجد الثاني جواب محمود الحوارزمي ان التغير في الصفة
 الذاتية لا يجوز اذا كانت مطلقة اما اذا كانت مشروطة بشرط
 فجاز التغير بحسب تغير الشرط فانه تعالى كان قادرا في الدار
 على خلق العالم فلما خلقهم قرأت ملك القدرة وان كان في آية
 ودكله ان ايجاب الذات لذلك القدرة كان مشروطا بعدم

بعدم القدرة فلما وجد زالت لزوال شرطها فكذا هنا كان
 عالما بكون زيدا في الدار مشروطا بعدم خروجه فلما خرج
 زال ذلك العلم الثالث جواب ابي الحسين البصري وهو ان علم
 الاول لم يزل لاستحالة زوال الصفة الذاتية ويتجدد له علم اخر
 ليتجدد شرطه وهو وجود المعلوم الرابع جواب بعض شيوخنا
 المتقدمين وقريب منه جواب المصنف وهو ان ما ذكرتموه
 انما يتم على تقدير كون علمه زائدا على ذاته وهو باطل كما يحجب
 علمه عندنا بنفس ذاته المقدسة وبلوذه مطلق الـ صافـ
 الي المعلوم الذي له يتغير واذا تغير المعلوم تغيرت الـ صافـ
 الخاصة التي بينه وبين الذات ولا يلزم من تغيرها تغير الذات
 لعدم كون تلك الـ صافـ بخصوصيتها ذاتية اولـ زمة وايضا
 فانا نعلم ضرورة ان من علمه متغيرا لم يلزم منه تغير في ذاته
قال فأيـ الحق عند المشككين كل موجود لا يستحيل ان
 يتجدد ويعلم والباري تعالى ثبت انه قادر على ان يكون حيا
اقول هذا ايضا من صفاته النبوتية فعلى الحكماء معناه انه

الدراك الفعال واما المتكلمون فقالت الشاعن ان حياية تعالى
صفة قائمه بذاته تعالى يعنى له صفة العدة والعلم والكثر
المعتزله انها حاله زايد على ذاته يعنى لها صفة العدة والعلم
واحتمل الغريقان على الزيادة بانه لوله هالزم التخصيص بغير
مخصصه اثبات العدة والعلم له لا يشتركان الذات في
الذاتيه وقال ابو الحين البصري ومن تابعه من المحققين
ان معناه انه لا يستحيل ان يتقدر ويعلم لما تقدر من استحال
كون صفاته تعالى زائده على ذاته وتنفى الاستحالة يستلزم
عدمه مفهومها اذ معناه الامكان العام الشامل للواجب
والمكن فلفظها سلب ومعناها اثبات اذا عرفت هذا ففي
قول المصنف المحي عند المتكلمين كل موجوده يستحيل ان يتقدر
ويعلم تنظر اذ ذلك مذهب الحين ومن تابعه له غير لما يكوناه
من المنقل عن الشاعن والمعتزله قال **قائده**
علم تعالى بان في اليجاد والترك مصلح يسمى ارادة وعلم بالذات
يسمى ادراكا وعلم بالمسموعات والمبصرات يسمى سمعا وبصيرا

وبصيرا فهو تعالى باعتبارها يسمى مريدا وكارها وسمعا
وبصيرا **القول** ذكر في هذه العايد صفات اربعة
ثبوتيه له تعالى اله ولي كونه مريدا وله سكان الواحد ما اذا
علم او ظن او توهم في فعل ما من الفعال مصلح من المصالح
يجد في نفسه ميلا وداعيا الى تحصيل ذلك الفعل واحيانا
وايضا تقدر ذلك في العلوم الهية كونه كل حركة اختياريه
مسيوقة بالتصور الجزوي والارادة الجارئة والشوق وحركة
الخصلات ولما استحال عليه تعالى الظن والوهم وكان الميل
الزائد والشوق من القوى الحيوانيه لم يبق في حقه سوا العلم لكون
ارادته هو علمه بان في اليجاد والترك مصلح هذا عند المحققين
واستدلوا على ثبوت الارادة تعالى بهذا المعنى بانه تعالى خصص
افعاله بوقت دون آخر وصفه دون احري مع تساوي الوقت
والاحوال بالنسبة اليه والى القائل فذلك المخصص ليس العدة
الذاتيه لتساوي نسبتها الى الطرفين وله العلم المطلق لكونه
تعالى الوقوع وله غير ذلك من الصفات وهو ظاهر فلم يبق العلم

الخاصة بما لا يكتفي به العقل على المصلحة وهو المطلوب وان ثبت
 الاشارة له تعالى صفة قايمة معاينة للعلم قايمة بذاته تعالى وبطلان
 استحالة قديم سواه واستحالة زيان صفة له على ذاته وقالت
 المعتزلة انه يريد بآراء محدثة له في محله وبطلان ذلك باستحالة
 عرض له في محل ضروري واستلزام التسلسل اذ كل حادث يستلزم
 سبقه ارادة فاعله المختار الثانيه كونه مدركا لقوله تعالى له
 تدركه الابصار وهو يدرك الابصار تدركه مدركا فيجب
 اثباته له الثالثه كونه سميا الرابعة كونه بصيرا لقوله تعالى
 وكان الله سميا بصيرا اذا عرفت هذا فنقول له شكلان المراد
 بالادراك في الاصطلاح العلمي هو اطلاع الحيوان على الوجودات
 بواسطة الحواس وانواعه خمسة السمع والبصر والشم والذوق
 واللمس والمراد بالسمع هو ادراك الاصوات والحروف بالقوة
 المودعة في الصماخ الذي هو العصب المعروض داخل الاذن
 والمراد بالابصار هو ادراك الالوان والاشياء بالذات وغيرها
 بواسطة بالقوة المودعة في العين او بالانطباع او خروجها

الشعاع والمراد بالشم هو ادراك الرائحة بالقوة المودعة في المخ
 الناشئة في مندم الدماغ والمراد بالذوق هو ادراك الطعم
 بالقوة المودعة في سطح اللسان بتوسط الرطوبة اللعابية والمراد
 باللمس هو ادراك الكيفيات الاربع وتوابعها بقوة متبينة في البدن
 كله فتدظهر توقف هذه الادراكات على الحواس وحيت ورد
 النقل الشريف لرصده بالادراك استحالة حمله على هذه المعاني لا تحاله
 الحواس عليه تعالى فوجب حمله على غير ذلك لما دللنا مع معارضته
 العقل النقل بحسب تاويل النقل بما يطابق العقل فحملنا ذلك على
 العلم مجازا استعمية السبب الذي هو العلم باسم سببه الذي هو الوجود
 ادراك لان الحواس مبادي اقتناص العلوم الكلية فمن فقد حسا
 فقد عجزا فلذلك فرنا كونه مدركا بانه عالم بالمبصرات ودليل
 ذلك كله كونه عالما بكل معلوم الذي هذه المدركات من حملتها
 فيكون عالما بها وهو المطلوب **والاصل** كل ما في الجملة
 محدث والواحد ليس لمحدث فلا يكون في جهة واذا لم يكن في جهة
 لم يمكن ادراكه مآله جسمانية لانه لا يدرك بها الا ما كان في جهة قابلا

الحال والعلوم والسميات والبدن

له شارة للحسية ويعلم من ذلك انه لا يرى بحاسة البصر له في القوة
بها لا تعقل الاله مع المقابلة وهي لا تصح الاله في شيئين حاصلين في
الجهة فكل ما ورد مما ظاهر الروية اريد به التلطف التام **قوله**
يشير في هذا الاله صلا الى ثلاث صفات سلبية كل واحد منها
بترتبة على ما سبقها والسابق منها علوه ودليل على الله حق الله
كونه ليس في جهة والمراد بالجهة هو مقصد المتحرك وتعلقه بالمكان
والدليل على هذه الدعوى فتايس من الشكل الثاني لقدرين الزمان
ليس لمحدث وكل ما في الجهة محدث ينتج ان الواجب ليس في
جهة اما الصغرى فلما تقدم وما الكبرى فله ان ما في الجهة اما
متنقل فيكون متحركا او غير متنقل فيكون ساكنا والحركة والسكون
حادثان لا يستدعيانها المبوقية بالغير له ان الحركة هي الحصول
الاول في المكان الثاني فهو مسبوق بالمكان الاول والسكون
هو الحصول الثاني في المكان الاول فهو مسبوق بالحصول الاول
وكل ما في الجهة مسبوق بالغير وكل مسبوق بالغير محدث فكل
ما في الجهة محدث لما في انه لا يدرك باله جسم ما يناله ندرك

يدرك بالاله الجسمانية الاله ما كان ملة قيا او مقابلا لها او في حكمه
ولما كانت الاله الجسمانية في الجهة وجب ان يكون ما يقابلها كذلك
فيصدق قياس هكذا كل مدرك باله جسمانية في جهة فلا شيء من
الواجب في جهة فلا شيء من المدرك باله جسمانية بواجب يتعكس
بالمستوى الى قولنا لا شيء من الواجب بمدرك باله جسمانية والتقدم
متان سبق تقريرهما فتصدق النتيجة وهو المطلوب الثالث
انه لا يدرك بالبصر وهذا المسألة مما وقع فيها الشاخص المشكك
فقال المجسم انه يدرك بالبصر لكونه جسماء عندهم وقالت
المعتزلة والاهمامية انه غير مدرك بالبصر لكونه مجردا عندهم
وقالت المعتزلة والاشاعرة انه مدرك بالبصر مع كونه مجردا
عندهم فقد خالفوا جميع العقلاء وقد اشار المصنف الى دليل
المعتزلة واصحابنا بالقرين ان كل مدرك بالبصر فهو في جهة
ولا شيء من الواجب في جهة فلا شيء من الواجب بمدرك بالبصر
وللمقدمتان سبق بيانها **قوله** وكل ما ورد مما ظاهر الروية
الى اخره اشار الى ما استدله الاشاعرة من النقل وهو ان

قرايف وجدني اما الاول فايات الاول قوله تعالى حكاية
عن موسى عليه السلام رب اربي انظر اليك ولو كانت مستغية
لما سالها موسى عليه السلام اذ هو عالم بصفات الله تعالى **الثاني**
قوله وجع يؤيد ناضح الى ربها ناظر والنظر المقرون
بالي يعني الروية **الثالث** قوله فان استقر مكانه فسوف
نراي علق الروية على استقرار الجبل الممكن فكون ممكنة واما
الثاني فادواه من قوله عليه السلام انكم سترون ربكم يوم القيامة
كم يرى القدر ليله البدن والجواب عن الاول اما الاول فان
السؤال كان لقومه بدليل فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهن او لتعاضداه دله ولذلك اوجب بلن تراي **الثاني**
على التأييد واما الثانية فان الي هنا اسم واحد الا ناهن
نعم ربها وفي الكلام اضمار تغديين الى جواب ربها وليس
كون النظر المقرون بالي يعني الروية وسند المنع قوله نظر
الي لعله لم يره واما **الثالث** فان الروية معلقة على استقرار
الجبل حال حركته التي هي حال التجلي واستقرار حال الحركة بحال

بحال فالعلق عليه بحال ايضا وعن الثاني منع صحة الحديث
اولا او بكونه خبر واحد على تقدير صحته فله يعني علمنا انما
وبما كان حمله على الكشف التام اعني معرفته معرفة ضرورية
بالثا واعلم ان الكشف التام يمكن ان يكون حوائجا عن كل واحد
عن الايات المتقدمة لا مكان استحال الروية والنظر في
العلم محاذ استعمية للسبب باسم السبب لقيام الدليل العقلي
على امتناع رويته تعالى فلذلك اطلق المصنف مكتفيا عن
تفصيل الجوبة في قوله اري به الكشف التام **قال**
هذا به الباربي تعالى قادر على كل منفذ ورفيق قادر
على ايجاد حروف واصوات منطوقة في جسم جامد وهو كلام
تعالى وهو باعتراف خلقه ايام منكم ويعلم من تركيبته من الحروف
والاصوات كونه غير قديم لانه عرض له يبقى فكيف يكون قديما
فان قيل المواد من الكلام حقيقة يصدر عنها هذه الحروف
والاصوات وهي قديمة لها صفة لله تعالى قلنا انا ايضا ان
مصدرها ليس له ذاته وانه له قديم سواء فان ساعدوا

في المعنى فله سائر في اللفظ **اقول** هذه المسئلة
اعني كونه سبحانه متكلم لم يذكرها الحكماء وتفرد المسلمون
بالبحث عنها وهي اول مسئلة بحث المتكلمون في صدق الكلام
عن انفسا صيلا وبذلك سمي هذا الفن علم الكلام فقالت
المعتزلة المراد بالكلام هو الحروف واله صوات المتكلمين والراية
على المعاني والمراد بالمتكلم الي من اوجد هذه الحروف واله صوات
حادثه واستدلوا على انه لا بان ذلك هو المتبادر الى الذهن
من اطلاق لفظ الكلام ولهذا لا يقال عن الاخرس انه متكلم
وعلى الثاني فان المتكلم اسم فاعلى عند اهل اللغة وهم لا
يطلقونه الا على من وجد منه الفعل وعلى الثالث بانه عرض
مفتقر الى موضوع وهو غير باق ضروري وايضا هو مركب
من الحروف التي تقدم السابق منها بوجوده لا حق وهذا
كلها دله بل الحدود فلا يكون قد ثبنا وقالوا المراد بكونه تعالى
متكلماً صواته بوجد حروفاً واصواتاً في اجسام جامدة تعتبر به
عن مراده ان هذا امر ممكن والله قادر على كل الكائنات كما تقدم

يعبر بها

تقدم وقالت الا شاعره ان الكلام وان اطلق على ما ذكرتم
لكنه مطلوب ايضا على معنى قائم بالنفس ليس بامر ولا نهي ولا خبر
ولا استخبار ولا غير ذلك بل هذه الامور عبارات عنه كما قال
الخطيب ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلاً والله تعالى متكلم بمعنى قام بذاته ذلك المعنى قالوا وهو قديم
لانه صفة له تعالى وكل صفاته قديمة قوله فان قيل الى اخره
استاره الى كلامه شاعره هنا وتقريره انما لا تتكون الحروف
واله صوات كلاماً ما ولا انها حادثه بل نقول ان له تعالى صفة قديمة
قائمة بذاته يصدر عنها الحروف واله صوات وتلك الصفة يعبر
عنها بالكلام قال المصنف انا بينا ان هذه الحروف صادرة
عنه بقدره ولختيار وعلم ولا يتصور امر اخر يصدر عنه
الحروف واله صوات وصفاته عندنا نفس ذات فتكون هذه
الحروف واله صوات صادرة عنه فان وصفته الذات باعتبار
صدور الكلام عنها بان لها صفة هي الكلام فحين نقول
ان الذات باعتبار صدور الحروف واله صوات لها صفة هي القول

فكأن منازعه في التسمية ثم نقيم الدلالة على استحالة زياد صفة
على ذاته وعلى بطلان قديم عين **قال** لطيفة قد ثبت
أنه تعالى ذات واحد مقدسه وأنه لا مجال للتعدد والكثرة في
رد أكبر ما به قاله اسم الذي يطلق عليه من غير اعتبار عين ليس له
لفظه الله وما علوه إيمان يطلق عليه باعتبار إضافة إلى الغير
كالعقار والعالم والخالق والباري والكلام أو باعتبار سلب
الغير عنه كالواحد والفرد والغني والقديم أو باعتبار دالها
والسلب معاً كالحق والعزيم والواسع والرحيم فكل اسم يليق
بجلاله ويناسب كماله عالم يرد به اذن جازاً لاهوته عليه تعالى
إلا أنه ليس من الله ديب الجواز أن يناسبه من وجه آخر كيف ولله
غاية عنايته وبهاية رافقه في الهام الأنبيا والمقربين اسمائه
لما جرد من الخلق ان يطلق واحداً من اسمائه عليه سبحانه
اقول هذه اللطيفة تشمل على كراماته تعالى وضبط
اقسامها وتحقيق ذلك يتم بقوايد الأول اسم هو اللفظ الدال
على المعنى بالاشتغال المجرد عن الزمان فقد يكون نفس المسمى

كلفظ الاسم فإنه لما كان إشارة إلى اللفظ الدال على المسمى ومنه الصفات
جمله السميات لفظ الاسم فقد دل عليه وقد يكون مغايراً
كلفظ الجرد الدال على معناه المغاير له الثاني الاسم إذا أطلق
على المسمى فإما أن يكون المسمى ذات الشيء أو ما يكون داخله
فيها أو ما يكون خارجاً عنها والدال على الخارج إيمان يدل على
الصفة أو على الموصوفية بتلك الصفة والدال على الصفة إيمان
يدل على صفة حقيقية فقط أو إضافية فقط أو سلبية فقط
ما يتركب من هذه الأقسام الثالث اختلف الناس في أنه
تعالى هل لذاته اسم أم لا قالوا لا يدل له يجوز ذلك لأن الواضح
أن كان هو الله تعالى وقصد تعريف نفسه فهو محال لأنه
عالم بذاته قبل التعريف أو تعريف عين ذاته فهو أيضاً
محال لأن ذاته غير معلومة له حد كما يحى وإن كان الواضح
عين فباطل أيضاً لأنه لا بد أن يكون عارفاً به وقد بينا
استحالة اتفاق الكل على أنه لا يجوز أن يكون له اسم دال على
جوهر معناه لا استحالة التركيب عليه فلا جوره وأما الاسم

الصفة أو على الموصوفية بتلك الصفة والدال على الصفة إيمان

الدالة على الصفات والاضافات والسلوب فقد منعها قوما
على انه لا يجوز وصفه تعالى بما يوصف به عينه وهم الملاحك
وجهم ابن صفوان قالوا والله لشارك عينه فيفتقر الى مميز ويصح
التركيب عليه وهو خطأ فان التركيب انما يتم على تقدير
المشادكة والمباينة بالذاتيات وبسبب قولهم ايضا الاجماع
والقران العزيز فانه تعالى سمي نفسه فبه يكونه قادرا
وعالما وغير ذلك هذا مع اننا نحن لا نقبث له صفات حقيقة
تثبت لعينه مثلها حتى يوجب ذلك له شتركا بل ينبغي عنه
سائر الصفات كما يحكي ببياننا وانما اسماءه يغرض اعتبار
اوسلوب اوها معا كما يحكي الرابع لما ثبت انه تعالى ذات احد
وانه لا محال للتكثر والتعدد في ردها كبريائه استحالة ان
يكون له تعالى اسم يدل على معنى خارجي قديم او حادث
خلافه فانه شاعن المشبهين له صفات سبعة قد يجهل والكرام
المشبهين له صفات حادثة بل اسماءه اما ان تدل على الذات
فقط من غير اعتبار امر او مع اعتبار امر وذلك الامر اما

اما اضافته ذهنية فقط او سلب فقط او اضافة وسلب
فانه قسم حسب يد اربعة الاول ما يدل على الذات فقط من
غير اعتبار وهو لفظ الله فانه اسم للذات الموصوفة بجميع
الكالات الربانية المنفردة بالوجود الحقيقي فان كل وجود
سواه غير مستحق للوجود لذاته بل انما استفاد من الغير
ويقرب من هذا الاسم لفظ الحق اذا اريد به الذات من
حيث هي واجبه الوجود فان الحق يراد به دائم الثبوت
والواحد ثابت دائم غير قابل للعدم والغناء فهو حويل
الحق من كل حق الساقى ما يدل على الذات مع اضافة كالتقدير
فانه بالاضافة الى معدود وما تعلقت به القدرة بالماضي
والعالم فانه ايضا اسم للذات باعتبار انكشاف الاشياء لها
والحال فانه اسم للذات باعتبار تقدير الاشياء والبارى
فانه اسم للذات باعتبار اختراعها واحادها والصور باعتبار
انه مرتب صور المختزعات احسن ترتيب والكرام فانه اسم
للذات باعتبار اعطاء المسولات والعقود عن السيات

والعلی هو الذات التي هي فوق سائر الذات والعظم فانه
اسم للذات باعتبار تجاودها حد الادرکات الحسية والعقلية
والله هو السابق على الموجودات والاحد هو الذي لا يقهر
الموجودات والظاهر هو اسم للذات باعتبار دلالة العقل
على وجوده اذ لا يبينه والباطن فانه اسم لها بالصفة
الى عدم ادراك الحس والاعم الى غير ذلك من اسمها البات
ما يدل على الذات باعتبار سلب الغير عنه كالوجود باعتبار
سلب النفي والشريك والفرق باعتبار سلب العتمة والحسنة
والعبي باعتبار سلب الحاجة والقدوم باعتبار سلب العدم
والسلام باعتبار سلب العيوب والتقارب والقدوس
باعتبار سلب ما يخفى بالبال عنه الى غير ذلك من الادرک باعتبار
الاضافة والسلب معا كالحی فانه الادرک الفعال الذي له القوة
الافات والواسع باعتبار سلب علمه وعدم قواته شيء من العزیز
وهو الذي لا نظير له وهو ما يصعب ادراكه والوصول
اليه والرحيم وهو اسم للذات باعتبار شمول رحمة المخلوقات

للمخلوقات او للمؤمنين وعدم خروج احد منهم من رحمته وعنايته
وارادته لهم للخيرات الحاسرة استواء بالنسبة الى ذاته المقدسه
على اقتسام تلكه الله ولا ما يمنع اطاهه عليه وذلك كل اسم يدل على
معنى يحيل العقل نسبة الى ذاته المقدسه كاله اسم الدالة على امر
الجسمانية او ما هو مشتمل على النقص والحاجة المانی ما يجوز عقله
اطله فاعليه وورد في الكتاب العزيز والسنة الشريفة تسميته
به فذلك لا حرج في تسميته بل بحسب امثال الله والسر عظم كنيته
اطله فاعليه حواله والافات والتعبدات اما وجوبها او
ندبها البات ما يجوز اطله فاعليه ولكن لم يرد ذلك في الكتاب
وله السنة الشريفة كالجوهر فان احد معانيه كون الشيء قائما
بذاته غير متفقرا لغيره وهذا المعنى تسميته تعالى قال المصنف
بحوز تسميته به تعالى اذ لا مانع في العقل من ذلك لكنه ليس من الادرک
له انه وان جاز عقله اطله فاعليه ولم يمنع منه مانع لكنه جاز ان له شيئا
من جهة اخرى له تعلوا اذ العقل لم يطالع على كانه ما يمكن ان يكون معزوما
فان كثيرا من الاشياء تعلوا اجزاءه وتفصيله واذا جاز عدم التنا

وله ضرور داعية الى التسمية فيجب الالتماع من جميع ما يرد به
نص شرعي من الالتماع وهو المطالب وهذا هو معنى قولنا
انا سماء تعالى توقيفية أي موقوفة على النص والادنى في اطلاله
قال حتم وارشاد هذا القدر في معرفة الله تعالى صفاته
التي هي اعظم اصل من اصول الدين بل هي اصل الدين كما في اذله يعرف
بالعقل اكثر منه ولا يتيسر في علم الكلام التماز عنه اذ معرفته
حقيقته ذاته المقدسه غير مفقود لله نام وكما في الوهية
اعلى مراتب تناله ايدي النطون واله وهام وروبيته اعظم
يتلوث بالخواطر واله فقام والذي نعرفه ليس الاله موجودا
اذ لو اضناه الى بعض ما عداه او سلبنا عنه ما نانا فاحشينا
ان يوجد له بسببه وصف ثبوتي وسلبى او يحصل له ثبوت
ذاتي معنوي تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **القول** لما
فرغ من باب التوحيد شرع في ختمه باحسان اشار الى الطالب
في الطغى عيانا ووجزا اشار وبيان ذكر في فوائده وله ارضاء
القدر المذكور اي المذكور في المباحث المسند منه من ذكر صفاته

صفاته السلبية والاثبتية كما في القيام بالوجوب من الموقوفة فانه لما
دل دليل وجوبها من كونه منعافا فيجب شكر المستلزم ذلك وجوب
معرفة ليقوم المكلف بشكره على قدر التمكن مما يليق مكانه له
يستلزم ذلك اكثر من معرفته بما تقدم فان التصديق له يشرط
في تحققه معرفة المحكوم عليه وبه بحسب الحقيقة بل بوجه ما
حضر صانع امتناع ذلك كما يحى بيانه فاما نحن على شبح نراه
من بعيد بانه شاغل للخيال مع جهلنا بحقيقته فله جرم لم يتيسر
في علم الكلام التجاوز الى اكثر من ذلك وعلم الكلام عرفه بعضهم
بانه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى واحوال المكنات من حيث
المبدأ والمعاد على قانون الاسلام واحرز فيقيد على قانون الاسلام
عن الفلسفة الالهية فاما يبحث فيها عن ذات الله واحوال المكنات
له على قانون الاسلام بل على قواعد الحكا ونيل هو علم يبحث فيه عن
الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو على قاعدته الاسلام
فموضوعه على الاله وذات الله وذات المكنات وعلى السائر الموجود
من حيث هو والثاني ان معرفة الله تعالى اعظم اصل من اصول الدين

واصل الدين عندنا في التوحيد والعدل والبر والامانة وما به فني
 اربعة حصيد فلهذا ما احث التوحيد تحت الزلات والصفات
 وفي ما احث العدل وجوب التكليف والامانة والبر
 والعقاب والمعاد وغيرها وفي بحث السجود وجوب اعتقاد
 احوال الشريعة واحوال القيايم وكيفياتها وغيرها كذلك في الله ما
 وجوب حفظ التكليف والشرع في كل زمان وان ثبت
 ذلك معرفة الله تعالى هي اصل الدين بالحقيقة له ما عراها
 كله من لوازمها وتوابعها لم يكون هي اصل الدين ولذا صرح
 السلام اشرف العلوم له كلاما كان موضوعه اشرف العلوم
 انه نزي ان علم الجوهري اشرف من علم الدنيا وصحة التعال
 وذكرها المالك ان معرفة حقيقة ذاته القلبية على ما
 هي عليه غير متناه ولا نام وذكر ان العلم اما ضروري او
 كسبي وكلها هنا منفي اما الضروري فظاهر خصوصه
 وقد وقع فيها النزاع والتشاجر ومع ذلك فان العلم ضروري
 اما مجرد توجه العقل اليه او باق في نفسه وهما متباين هنا و

او بما ذكره حسن ظاهره او ما ظن يتكررا اوله وذكره ايضا منفي
 هذا كونه غير محسوس اما الثاني فلهذا كل كسبي له بركة كسبه
 وهو ما لا يتصور ان يتصور بالحد والرسم وهما متباين
 اما الحد فلهذا تمامه يكون بالجنس والقدر المستبين
 لتوابع الماهية المستحيلة كعمل المرات المقدسة وكلنا ناقصه
 اذ لا بد فيه من الجنس ولا جنس له فلهذا حله ولما الرسم عنه
 فلهذا التعريف بالخارج وظاهره انه لا يغيبه الا طالع عينا الحقيقة
 وله جله هذا لا متنازع صرح صاحب شريعتنا صل الله عليه
 واله بقوله يا من لا يعلم ما هو الله هو والكليم عليه السلام
 لما ساله فرعون عن الزلات بايراد ما في السؤال لقوله وما
 رب العالمين اجاب بالصفات تنبيهها على استعمال ذلك
 وان غلط في قوله او معالط فتعالى رب السموات واله
 وما بين ان كنتم موقنين فاستخرج الجواب ورجع الى الظاهر
 في جهله فتعالاه تستعزب اساله عن الحقيقة فيجب ان يقال
 فتعالاه الكليم الى جوابه بما هو اظهره له لعل وجود الرب تعالى

ربكم ورب ابايكم الله وليس اي مشيكم وموجودكم فان ذلك
 اظهر عندهم من كونه موجداً لهذه العالم فان ذلك مقتدر
 الى تحقيق **امطار** وتديد افكار فعايد ذلك الجاهل والري
 اصرار موسى عليه السلام على ذكر الصفات وهو يطلب الجواب
 عن الذات فقال منهم في جهله ومنه كما في قوله ان رسولكم
 الذي ارسل اليكم لمحيون فاني اسله بما هو وهو يحيي ما يتبع
 جواباً له في فابلق عليه السلام في جوابه شيع الله مره الى الله
 في خطابه رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون
 ان حقيقته غير ممكنه المعلومه لان تجردها وبساطتها لينها
 من امكان تحديدها الرابع ان المعلوم لما في هذي المقام
 من معرفة الذات ليس الا بما موجود ومن الصفات ليس
 الا السلب بكونه ليس بجسم ولا عرض ولا صفات ككونه قادراً
 وعلماً او لا صفات والسلب بكونه موجداً للعالم له سواء مع
 ذلك فمن نحن نخش ان ثبت له بذكر صفه حقيقه يزيد على ذاته
 فان ذلك مناف لكانه والاله كان مقتدر الى تلك الصفه بل

بل كما لا اله خلاص له في الصفات عنه فمن وصف الله سبحانه
 فقد قهره ومن قهره فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه تعالى
 الله سبحانه فقد قهره كد على كبريا **والله** ومن اراد
 اله ارتقا عن هذا المقام ينبغي ان يتحقق ان وراء شئ هو اعلى
 من هذا المرام فله يقصر همه على ما ادركه ولا يشغل عقله
 الذي ملكه بعرفه الكثر التي هي اماره العدم وله يقف عند
 رجا فها التي هي منزله العدم بل يقطع عن نفسه العلو في
 البدنيه ويزيل عن خاطره الموانع الدينيه ويضعف حواسه
 وقواه التي يترك بها امور الغايه ويحسر بالرياضه نفسه
 اله ماره التي تشير الى التحيات الواهيه **اقول** **الاستبصار** **ليكون**
 معرفه الله تعالى والطريق اليها على قاعد اهل الحق والنظر
 الذين يبنون علومهم على استخراج السراج من المقدمات مع
 مراعاة شرائطه المتاح بطريق البرهان كما هو مذكور في
 علم الميزان اراد ان يشير الى طريق اله ولبا الذين من علومهم
 على الغيضا اله يهر والكشف الرباني لكن بعد محاهدات نصائبه

وازاله عوائق بدنيه ونفسانيه وتوجه نحو طلب الكمال الذي
يسمى عندهم بالسلك وله شكلان التوجه الى شئ حركه يعتبر
المتحرك فيها الى معرفه مبداهها وشرائطها وازاله العوائق عنها
وما يلحقه في اثباتها وما يحصل له بعدها حتى يصل الى الغايه
المطلوبه بها وشار للمصنف رحمه الله الى شئ يشير من ذلك
اشاره يحتاج الى بسط فليست بذلك مختصرا مما استفدناه
من كلامه وذلك يتم بقوايد الاله ولي مبداه الحركه وشرائطها
وهو امور الاله والايان وهو لغة التصديق وشرع التصديق
بكل ما علم ضرورة بحسب الرسول به وذكر مستلزم لمعرفه الله و
افعاله والقرآن والاحكام ولهذا الاعتباره بفعل الزيادة
والنقصان وقد يطلق على وجه الكماله باضافه الاله الى
الصالحه فمقبل جليل الزيادة والنقصان واد في مراتب الاله
هو اللساني قالت الاله عرابا منا قل لن توتموا وبعده القلي
على وجه التقليد الحارم لكن يمكن زواله وبعده الاله بالغيث
المنبعث عن بصير في القلب يعتصم ثباته واعلى مراتب الاله

الايمان اليقيني الاله في ذكره الثاني الثبات وهو حاله حرم كونه
كمال يتقارب اليان وبد وبقالم يحصل طائفيه النفس التي
شرط طلب الكمال فان المتردد في اعتقاد كماله يكون
طالب الاله واذ لم يتحقق الطلب لم يتحقق العزم ولم يكن السلك
فان صاحب العزم بدون الثبات كالذي استهوى الشيطان
في الاله من حيران بل لا يكون له عزم فانه لم يتوجه الى حقيقة
ولعن بقلبه لم تقع الحركه ولو تحرك كانت حركته اضطراريه
لا فائده فيها وعله الثبات بصير الباطن لتحقيق المعتقد
ووجدان الاله صابه وصيرود بقا ملكه باطنه لا يقبل
الزوال الثالث اليه وهي القصد وذلك واسطه بين العلم
والعمل انه اذ لم يعلم علما ثابتا يترجى امر لم يقصد فعله
لم يقع فكون قصد مقصد معين مبداه للسير والسلك
واذا كان المقصد حصول الكمال من الكمال المطلوب ينبغي
استمال اليه عمل طلب القربه الى الحق تعالى اذ هو الكمال
المطلوب واذا كان كذلك كانت وحدها خبر من العلم وحده

كما جاء في الخبر نبيه المومن خير من عمله فانها لم تزل الروح والعمل
لم تزل الجسد والاعمال بالنيات كما ان حياه الجسد بالروح والاعمال
الصدق وهو مطابق القول في نفس له من المراد هما الصدق
في القول والفعل والنية والعزم والقيام الى حوال العارضة
له والصدق هو الذي صار صدقة في هذه الامور ملكه له ولا
يقع حله في البتة له في العين وله في الامور الخافيه له نابه وهو
الرجوع الى الله تعالى والاقبال عليه ولا يتم ذلك الا بتلذذه
انور باطنه وهو دوام التوجه اليه بافكاره وعزائمه وقول
وهو دوام ذكره وذكر انهم وذكر مقر في حضرة وعمل
وهو المواظبه على الاعمال الصالحه والاحسان الى خلق الله تعالى
ودفع اسباب الضرر عنهم وبالحمله التزامه باحكام الشريعة
تقربا الى الله السادس الاخلاص وهو ان جميع ما يفعل السالك
ويقوله يكون تقربا الى الله وحده لا يشوبه شيء من الغرض
الدينيوه والغزويه الا الله الذين الخالص ومتي مزج معه
عرضه بيني واخرى ولو تواضعا او نجاة من العذاب فذلك

فذلك هو الشرك الخفي وله شيء افسد لطالب من الشرك الخفي فانه
مانع من السلوك فاذا زال سهل السلوك من اخلاصه ان يعين
صباحا ظهرت ينابيع الحكم من قلبه على لسانه الثانية ازاله
العوائق وقطع اللوايح وذلك باعود الاول التوبه وهي الرجوع
عن المعصية التي هي ترك الواجب وفعل المحرام سواء كان قوليه
او عمليه او قلبيه فكره او خياليه والضابط ما كان صادرا
عن قدر العبد واما ترك المندوب وفعل المكروه فذلك
مرتبه اخري هي بالمعصومين انسب فان علوم مقامهم يقتضي
ذلك واما السالك فتوبته عن التقااة الى غير الخو الذي هو
مقصود فانه معصية عندهم لمنعه عن المقصد فلا توبه
حسبه تلمنه عام للعبيد كلهم وهو الاول وخاص بالمعصومين
وهو الثاني واخص من الخاص وهو الثالث واما توبه نبينا
صل الله عليه واله فمن الثالث ولذلك قال انه لا يراد على قلبي
وانه استغفر الله في اليوم سبعين مرة ومن هذا القسم يدل
حسرات البرار سيايات المقربين الثاني الرهد واليه اشار

المصنف بقوله ولا يستغل عقله الذي ملكه الى اخره والزاهد
هو الذي لا يري غيب في مطلوب يفارقه عند موته وهو المحطوط
الدينيون كالماكل والمشرى والملبس والمنكح والمجاه والمال
والذكر الحسن والقرب من الملوك وغير ذلك من التكررات
التي هي من ملزومات العلم ويكون ذلك منه لا للعجز والجهل
وعرض من الاعراض وذلك هو الزهد في الشهور وهو الذي
يترك متاع الدنيا لمتاع اخر ميتاجله وفي الحقيقة هو الذي
لا يكون زهد المذكور للمجاه من النار والفوز بالجنة بل يكون
ذلك ملكه له تكبر اعلى ما دون الحق وتقرئ الى رضاء وتصبر
تلك الملكة صفة نفسها فيه تزجرها عن مشتتها لها وتروها
بأله سود الشاقة حتى تصير راسخه فيها كما قال ولي الله على ابن
طالب عليه السلام وايم الله يميننا استثنى فيها الجسنة الله
لا ورضن نفسي رياضة تهش بها الى العرص اذا ودرت
عليه مطعوما وتفتح بالمح ما دون ما وقوله عليه السلام
ما العلي ونعيم يعني ولذ لا يتقي المال الفقر وليس المراد

المراد به عدم المال بل عدم الرغبة في المتعشات الدينيون له
له هجر عنها ولا للعقله والبلاء هو بل تكبر او تنزهها عنها
وبالجملة هو شعبه من الزهد المتقدم وغير بعيد ان يكون
قوله عليه السلام الفقر فخرى وبه افتخر اشار به الى هذا المعنى
الرابع الرياضة والمراد بها منع النفس عن المطوب من الحركة
المضطربة وجعلها بحيث يصير طاعتها مولاهما ملكه لها
ويراد بها هنا منع النفس الحيوانية عن مطاوعة الشهوة
والغضب وما يتعلق بهما ومنع النفس الناطقة عن متابعة
القوى الحيوانية من رد ايل الاخلاق والاعمال كالحرص على
جمع المال واقتناء المجاه وتوابعها من الحيلة والمكر والغدبية
والغيلة والغضب والحقد والحسد والعجز واله نهيها عن
السودور وغيرها وجعل طاعة النفس للعقل العمل ملكه على
وجه يوصلها الى كما لها المكان ثم اعلم ان النفس اذا تابعت القوى
الشهوية سميت بهيمة واذا تابعت القوى الغضبية سميت
واذا جعلت رد ايل الاخلاق ملكه لها سميت شيطانية وسمي

الله تعالى هذه الجمل في التنزيل نفساً اماره اى اماره بالسوء
ان كانت رذائلها ثابته وان لم تكن ثابته بل يكون ما يلهي الي
الشرقاؤه والي الخير اخري وتتقدم على الشر وتلوم عليه سماها
لوامه وان كانت متقاره للعقل العلي سماها مطمئنة والمعين
على هذه المتابعات هو قاطع العله بيق البدنيه كما قال بعضهم ^{نظراً}
اذا شئت ان تحيا غت عن عله بيق من الحس حسام عن مدركها
وقابل بعين النفس مرآة عقلها فتلك حياة النفس بعد محاقها
وازاله للوانع الذي يومية عن خاطر والمعين على ذلك ايضا هو
اضعاف قواه الشهوانيه والعرضيه باضعاف حواسه بتقليل
اله غذيه والشوق فيهما فان لذلك اثر عظيم في حصول الكمال
والشغل بخدمة حضر ذي الجلال كما قال فيثاغورس عودوا
انفسكم الشئ اللطيف فانه اقله حثيا حكم واسبه بكم بالمبداء
الاول فانه غير محتاج ثم العرض من الرياضه امور ثلثه اولها
ازالة الموانع عن الوصول الى الحق وهي الشواغل الظاهره واثباته
وتاييها جعل الغير الحيوانيه مطاوعه للعقل العلي الباعث على

على طلب الكمال وتاييها جعل النفس مستعد لقبول تنفيذ
الحق لتصل الى كمالها الممكن لها ^{الحاسبه} المحاسبه وهي ان ينسب
السالك طاعته الي معاصيه ليعلم ايها اكثر فان فضلت طاعة
نسب قدر الفاضل الى نعم الله عليه التي هي وجوده والحكم
المودعه في خلقته والفوائد التي اظهرها الله في قواه ودان
الصنع التي اوجدها في نفسه التي هي تذكّر العلوم والمحتول
فاذا نسب فضل طاعته الى هذه النعم التي له تخصي كما قال
سبحانه وان تعدوا نعم الله لا تحصوها واذ بها وقف
على تقصيصه وتحقيقه وان تساوت طاعته معاصيه تحقق
انه ما قام بشئ من وظائف اليهوديه وكان تقصيصه اظهر
له وان فضلت معاصيه فويل له ثم ويل له فاذا عمل السالك ذلك
مع نفسه لم يصدر منه غير الطاعة وعد نفسه مقصراً دائماً
فاذا لم يفعل ذلك وقع ذلك في العذاب الابدی والخسوف
البرمدي ويتبع المحاسبه المذكوره المرافقه وهي ان يحفظ باطنه
وظاهره ليلا يصدر عنه شئ يبطل حسنة الذي عملها وذلك

ان ياله حظ احوال نفسه دائما لئلا يقدم على معصية تشغله
 عن سلوك طريق الحق السادس التقوى وهي احتساب المعاصي
 حذرا من مخاطر الله والبدعة كما يحتسب طالب الصلوة كل
 ما يصنع ويزيد به مرضه ليقدر على العلاج كذلك السالك
 يحتسب كل منافع الكمال وكل مانع من الوصول اليه لئلا يشغله
 عن سلوك طريق الحق وفي الحقيقة ترك التقوى من ثلثة
 احدها الخوف وثانيها التجاشي عن المعاصي وثالثها طلب
 القرب من الرب تعالى **قال** **ووجه** **هـ** بكليتها
 الى عالم القدس ويقصر امنيته على نيل محل الروح والانس وال
 بالخصوع والابتهاال من حضرة ذي الجود والفضل ان يفتح
 على قلبه باب خزائنه رحمة ونبور بنور الهداية الذي وعد
 بعد مجاهدته ليشاهد الاسرار المكنونة والناجيات الجبروتية ويكشف
 في باطنه الخفايا الغيبية والديقايق الغيضية **اقول**
 هذا اشار به الى ما يلحق السالك في انما حركته وبعدها ونخرج
 ذلك مقامين للفرايد التي وعدنا بها فنقول البأله فيما يلحق

فيما يلحق السالك في سلوكه وهما مورد اول الخلق وهو عزله
 السالك عن جميع اللوانع المتقدمة فيجتاح موضعاً لم يكن فيه
 مشغله من المحسوسات الطاهرة والباطنة ويحل القوى
 الحيوانية مرتاضة لئلا تحذب النفس الى ملذاتها ويعرض
 بالكلية عن الافكار المجازية التي ترجع غايتها الى مصالح
 المعاش والمعاد ومصالح المعاش هي الامور الغانية المعاد
 هي امور ترجع غايتها الى اللذات الباقية اما السالك فيجب عليه
 بعد ازالة اللوانع الطاهرة والباطنة اخلاء باطنه عن الاشغال
 بما سوى الحق وان يقبل بهمة وحوامع نيته الى الحق تصديدا
 للسواخ الغيبية ومتربعا للواردات الحقيقية ليحصل له
 مضمون ما وعد بعد مجاهدته والذين جاهدوا فنيانا
 لنهدينهم سبلنا ويسمى ذلك تفكرا السامي التفكر المثار
 اليه وهو سير باطن الانسان من المادي الى المقاصد
 وكذا عرف معنى التفكير في اصطلاح العلماء وهي الحركة
 من المطالب الى المبادي ثم الرجوع من المبادي الى المطالب

وله يمكنه خد ان يصل من مرتبة التقصان الى الكمال
بالسير ولذلك كان المنظر اول الواجبات وجاء الخ على
في التبريل والحديث ومبادئ السير التي سرها ابتد الحركة
على الله فاق والله نفس والسير هو الله يستل من اياتها
وهي الحكم المودعه في كل ذرة من ذرات هذين الكونين
الذات على عظمة المبدع وكما له ويظهر ذلك مفصلة لمن
نظر في شرح العالمين الفاعلي والله نفسي والذات العنصر
قال تعالى سترهم اماننا في الله فاق وفي انفسهم حتى تتبين
لهم انه الحق ثم ليتشهد من حضرة جلاله على كل ما سواه
من مبدعاته كما قال اولم يكلف بربك انه على كل شئ شهيد
الذات الخوف والحزن قال العلماء الحزن على ما فات والخوف
على ما لم يات والخوف تالم الباطن بسبب وقوع مكروه متعدد
دفعه او فوات فرضة او امر مرغوب فيه يتعذر تله فيه
والخوف تالم بسبب وقوع مكروه يمكن حصول اسبابه
او توقع فوات مرغوب يتعذر تله فيه وله يخلو من

من فائدة في باب السلوك فان الحزن اذا كان بسبب ارتكاب
المعاصي افوات مدد عاطلة عن العباد او عن ترك السير بالطريق
الى الكمال صار باعثا على تصم العزم على التوبة والخوف ان كان
سببه ارتكاب المعاصي فيه ونقصانه وعدم وصوله الى درجة
البراد صار موجبا له جتهاد في اكتساب الخيرات ومبادرته
الى السلوك في طريق الكمال ذلك الذي يخوف الله به عباده هذا
في حال السير والسلوك واما هذا الكمال فهم مبرورون من الحزن
والخوف انه ان اوليا الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الرابع
الرجاء كل متوقع حصول مطلوب له مستقبلا ووطن جود
اسبابه حصوله فخرج مقارن لتصور حصوله فيسمى ذلك
الفرح رجاء وان ييقن حصول الاسباب فيكون المتوقع احبا
فيكون الفرح امتحانا اوله جرم يكون الفرح اقوى واذا خلا
من الظن واليقين يسمى لميتا وان كان عدم حصول الاسباب
معلوما يسمى غرورا واما قد والرجاء ايضا له يخلو من فائدة
فانه يبعث على الترقى في درجات الكمال وسرعة السير في

ان طريق الخامس الصبر وهو لغة حبس النفس من الغرض
من الكثرة والمخرج منه وانما يكون ذلك يمنع باطنه من اضطراب
واعضائه من الحركات غير المعتادة وهو على انواع ثلثة
الاول صبر العوام وهو حبس على وجه التجلد واظهار
الثبات في التحمل ليكون حاله عند الغير مرضية الثالث
صبر الزهاد والعباد لتوقع ثواب الاخر الثالث صبر
العارفين على جهه الاتذابه فان لبعضهم اتذاب بالكون
لتصور ان معبودهم خضعهم بذلك وصادوا ما لم يظن بقي
عنايته وبشر الصابرين الذين اذا اصابهم مصيبة قالوا
انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة
ولو ليكنم للمهندون **السادس** الشكر وهو لغة الشاغل
المنعم ليوازي نعمه واذا كان معظم النعم من الله فخير ما استغل
العبد به هو الشكر وهو ثم ثلثة اشياء الاول معرفة نعمه
والثاني الغرض بما يصل اليه منها والثالث الاجتهاد في تحصيل
رضا للنعم بقدر الاستطاعة وانما يكون ذلك بحسبه في باطنه

باطنه ونشأه وتعظيمه على وجه يليق بكبريائه واجتهاده بما
ينبغي من المكافاة لخدمته واعترافه بالعجز الرابع فيما افاد
السالك وهو لغو الاول الارادة وهي مشروطة بثلثة اشياء
الشعور بالمراد والشعور بالكمال الذي يحصل به وعينيه
المراد فان كان المراد من له مورد التي يمكن حصولها من السالك
وانضمت القدرت الى الارادة حصل المراد فان كان له مورد
الوجود الغايه بنسبتها فبسيها وصل الى المراد وان كان
في وصوله توقف اوقفت الارادة حاله في المراد يسمى شوقا
ثم الارادة انما تكون مقارنه للسلوك باعتبار مقتضيه لاعتبار
اخر فان طلب الكمال نوع من الارادة واذا انقطعت الارادة
بسبب الوصول او العلم بامتناعه انقطع السلوك والارادة
المقارنه للسلوك تختص باهل النقضات واما اهل الكمال
فارادتهم عين المراد ومن وصل الى السلوك الى ربه الرضا
انقضت ارادته ومن هنا قال بعضهم لو قيل لي ما تريد قلت
اريد ان لا اريد السالبي الشوق وهو حاله يلزم من فرض

الارادة متموجه بالم الغراف وفي حال السلوك بعد استئداد
 الارادة يصير ضروريا ويجوز حصوله قبل السلوك اذا حصل
 الشعور بكمال المطلوب وانضمت اليه المقدرة وبعضى الصبر
 على المفارقة والسالك كلما معن في الترقى ازداد شوقه وقيل
 صبح الى ان يفضل الى مطلوبه فيحصل له اللذذ بنيل الكمال
 عن شايبه الا لم فينتفي الشوق الثالث المحبة وهي التي يحتاج
 محصور كمال او تخيل وصول كمال مطلق او محقق ثابت
 في المستحورية وبوجه آخر هي ميل النفس الى ما المستحور
 به من كمال اوله ولما كانت اللذذ اذراك اللذذ اعنى بنيل
 الكمال لم تحل المحبة من لذذ او تخيل لذذ وهي قابلة للشدة والضعف
 ولول مراتبها الارادة فانها محبة ايضا ثم يقارنها الشوق
 ومع الوصول التام الذي تنتفي عنده الارادة والشوق
 تزداد المحبة وما دام انها تقارن طلب اثر باقي كانت ثابتة
 ثم المحبة التي تنوع الانسان سببها المودته والاول اللذذ
 وهي اما جسمانية او وهمية او حقيقيه الساتى الشفقة وهي

اما مجازية فهي الى مورد التي منقرض نفعها او حقيقته لما
 يدوم نفعها الثالث مشاكلة الجوهر اما عامه كما يكون من
 شخصين متقاربين طبعيا او خلقا او شمائل او فعلا واما
 خاصة فتختص باهل الحق وهي محبة طلب الكمال الرابع
 المعرفة بالله والمراد بها على مراتبها فان لها مراتب
 كثيره ومثل مراتبها كمثل النار في معرفتها فان ادناها
 من ليعلم ان في الوجود شيئا يعدم كماله فيذ الى غير ذلك
 من خواصه ونظيره ذلك معرفة الله تعالى معرفة المولى
 لاهل العلم واعلم منها معرفة من وصل اليه دخان النار وعلم
 انه له بدله من موثر ونظير في معرفة الله تعالى معرفة اهل
 النظر الحاكين بالبراهين على وجود صانع استدلاله بوجوده
 اناره على وجوده واعلم منها من احسن ماثر من حراره
 النار بسبب محاورتها واستفيع بذلك الاله تر ونظيره ذلك
 في معرفة الله مرتبه من امن بالله بالغيب من المؤمنين
 وعرفوا الصانع من وراء حجاب وابتجوا به واعلم منها



مرتبه من شاهد النار بتوسط نورها فاشاهد للوجه
ونظير هذه المرتبه في المعرفة مرتبه العارفين فان لم المعرفة
الحقيقيه ولم ايضا مراتب ويسمون اهل اليقين ومنهم جماعة
لا ينفك عنهم المعرفة وهم اهل الحضور وهو نهاية المعرفة
الذي تنتمي فيها العارفين نظير من يتخلف بالنار الخاسر
اليقين وهو اعتقاد جازم مطابق ثابت لا يمكن دواله
وهو مولف من علمين علم بشي وعلم بان خلافة محموله
مراتب وجاء في التنزيل علم اليقين وعين اليقين وحق
اليقين ومثال ذلك في النار لمن شاهد عين النار بتوسط
نورها عبرته علم اليقين بها ومعانيه جرم النار المقتضية
لتنور كلما قابل للنور عبرته عين اليقين وتأثير الدار في
كل ما ياله فيها حتى تنقضي صورتها ويبقى صرور النار بمنزلة حق
اليقين ولما كان نهاية الوصول انتفا الموهوبه كانت ذواتها
من البعد والعزب والدخول فيها المقتضى له انتفا بآثار
المراتب الثلاثة للذكون السادس السكوت وهو قسمان

قسمان احدهما من خواص الماقتضين وهو مقدمه السلوك
الذي يخلو صاحبه من المطلوب والكمال ويسمى غفله ثانيا
بعد السلوك وهو من خواص الكاملين لحصوله عند الوصول
الى المطلوب ويسمى اطمينا انا الدين امنوا وتطمين قلوبهم بذكر
الله والخارجين هذين السكونين يسمى الحركة والسير والسلوك
والحركة من لوازم المعرفة المقارنة للوصول ولهذا قيل لو تحرك
العارف هلك ولو سكن المحب هلك وقيل ايضا بلغ من ذلك
لو نطق العارف هلك ولو سكت المحب هلك الخامس في
الاحوال السانحة للسالك بعد وصوله وهي امور الاول التوكل
وهو لغة تفويض الانسان امره الى غيره والمراد به ههنا ان
العبد اذا عرض له امر او صدر عنه شيء اذا اتقن ان الله
اعلم منه واقدر فوض ذلك الشيء اليه ليديره بحسب قدره
وليخرج بما قدره ويرضى به ومن يتوكل على الله فهو حسبه
ان الله بالغ امره وانما يحصل الرضا والفرح بما يفعل
الله معه اذا تأمل في احواله الماضية فانه اخرج من العدم

الى الوجود واودع في خلقته من الحكم ما لو صرف عمر في
معرفة لم يكن معرفة جزاء من الف جزاء منها ودرامه
احسن التدبير داخله وخارجة حتى اوصلها الى غايه
الكمال الممكن من غير سوال فيقيس حبيد احواله المتغيرة
على الماضي فانها تختلف فاذا تأمل ذلك اعتمد على الله وتوكل
الاضطراب وليس التوكل هو ترك التصرف في الله موز بالكلية
ويقول فوضت اموري الى الله بل التوكل هو ان يتيقن
ان ما عند الله من الله لكن بعضها يتوقف على شروط
واسباب فان قدرته وارادته تعالى لا يتعلقا بكل شيء
بل ببعض الاشياء فتعلق قدرته وارادته به هو الذي
قارنه بسببه وشروطه وما لم يتعلق لم يقارنه فيكون
الوجود والقدرة والا راده من جهة الاسباب والشروط
الثاني الرضى هو ترك المحبة ومقتضى ترك النكار
ظاهرا وباطنا اعتقاد او قوله وعمله ومطلوب اهل
الحقيقة هو ان يرضوا عن الله ولما يحصل لهم ذلك اذا لم

لم يختلف عندهم شيء من الالوهة المتقابلة كالمرت والحيث
والبقاء والبقاء والصحة والمرض والسعاد والسقاوة والغب
والفقرة بخالف شيء من ذلك طباعهم وله بترج شيء منها
على الآخر عندهم لا نفهم عرفوا ان الجمع من الله وترسخت
محبتة في طباعهم فله يطلبون على ارادته مريد الله ^{صوت} فغير
بالحاضر كيف كان واذا تحقق علم ان رضا الله من العبد انما
يحصل اذا حصل رضى العبد من الله رضى الله عنهم ورضاه
عنه وصاحب مرتبة الرضا لم ير لمستر حاله انه لم يوجد
منه اريد ولاه اريد لتساويهما عند **المسلم** التسليم وال
لمراد منه ان يسلم كل امر كان ينسبه الى نفسه الى الباري
تعالى وهذه المرتبة اعلى من مرتبة التوكل فان التوكل يعنى
الامر الى من غير قطع تعلقه به بتركه من وكل عيني في
امر من الاله مودفانه يجعل لنفسه تعلقا به والتسليم هو
قطع هذا التعلق واعلى ايضا من مرتبة الرضا فان الرضى
هو ان يكون ما يفعل الله تعالى موافقا لطبعة وفي مرتبة

التسليم تسلیم الطبع وموافقته ومخالفته اليه تعالى لانه ليس
له حتى يكون له موافقه ومخالفه لقوله لا يجدوا في انفسهم
جرحاً مما قضيت هو مرتبه الرضي وقوله ويسلموا تسليماً
مرتبه اعلى منها واذا نظر السالك نظر تحقيق لم يجعل نفسه
في مرتبه الرضا وله مرتبه التسليم لانه مما يجعل نفسه بازاء
الحق يجعله لما راضيا مسلماً وذلك يتحقق عند التوحيد بالحق
التوحيد وهو القول بالوحد وفعل الوحد والاول هو شرط
الايان الذي هو مبدأ المعرفة اعني التصديق بانه تعالى
واحد انما الله واحد والثاني هو كمال المعرفة الحاصل
بعد الايقان وذلك هو ان يتيقن انه ليس في الوجود الا الله
وفيضه وليس لفيضه وجود بانفردان فيشقطع نظره عن
الكائن ويجعل الجميع واحداً ولا يتيقن الا واحداً فيكون قد
جعل الكائن وحده في سره وصار من مرتبه وحده لا شريك
له في جوده الوهنية الى مرتبه وحده لا شريك له في جوده
وفي هذه المرتبه صار جمع ما سواه تعالى محالاً له وصار نظره

نظر السالك الى اعيانه شركاً مطلقاً ولسان حاله يقول
اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفاً
مسلاً وما انا من المشركين **الخامس** الاله اتحاد وهو كون
الشيء واحداً في نفسه والتوحيد جعل الشيء واحداً واشار
الى الاله ورسالة التنزيل ولا تجعل مع الله الها آخر والى الثاني
بقوله ولا تدع مع الله الها آخر والاله اتحاد بالغ من التوحيد
فان في التوحيد شأبه التكليف ليس في الاله اتحاد فاذا خرج
وحده المطلق في الظاهر حتى لا يلتفت الى الكائن بوجه من
الوجود فقد وصل الى مرتبه التوحيد وليس المراد من الاتحاد
ما توهه جماعة قاصرو النظر وهو ان يتحد العبد بالله
تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً بل هو ان لا ينظر الاله من
غير ان يتكلف ويقول كل ما عده قائم به فيكون الكل واحداً
بل من حيث انه اذا صار بصيراً بنور تجليه لا ينظر الاله ذاته
تعالى له الرأي وله المركب به قالوا ومن هذا قول من قال
انا الحق ومن سبحاني ما اعظم شائي لم يدع الاله لحيه بل ادعى

نفي كونه بسبب آية عين السادر الوحد فالواحدة
التي ابلغ من الحاد فان الاله اتحاد صيرون الشيين واحدا
وفيه شبه من كثر ليست في الوحدة وفي هذا المقام بعد كل
شي من الكلام والذكر والحركة والسير والسلوك والطلب
والطالب والمطلوب اذا بلغ الكلام الى الله فاسكوا ولم يبق
بعد ذلك الا مرتبة القنا في التوحيد كل شيء هالك الا وجهه
لا يكون في الوحدة شيء من الاله مود المذكور ولا غيرها واليه
يرجع الاله مركله قال **الاله ان ذلك قبا** لم يحط على قد
كل ذي قد وتناج لم يعلم مقدما بها جدي كل ذي جدي ذلك
وفضل الله بوقته من يتناج جعلنا الله وياكم من السالكين لطريقه
المستحقين لتوفيقه المستعدين له لهما تحقيقه المستعدين
بتجلي هدايته وتدقيقه اقول **لما ذكر كيفية المجاهدات**
في السير المسي بالسلوك طلبا له قنا ص الواردات والوصول
الى الكمال قال ان ذلك قبا لم يحط على قد كل ذي قد ا
ستعاد لذلك المقام والتجلي بتلك الاله وصان والتخلي عن تلك

تلك العالين لفظ القبا ورشح تلك الاله ستعان بقوله
لم يحط على قد كل ذي قد وتناج اي واردات وعلوم
فيضيه لم يعلم مقدما بها اي بتلك المجاهدات وازاله تلك
العالين وسحى تلك العواين كل ذي جدي واجتهاد بل
ذلك فضل الله ومنحه من الجناب القدسي يعيضة على
من استعد لذلك العيضة يحكم من استعد استحق لكن
ذلك الاله سقدا له يحصل في الاله غلبا له مع مجاهدات عظيمة
يتعارض فيها الهامات الهية وخواطر شيطانية ابتاع
الاول خطر والخلاص من الثانية عسر وينجو الدين
سبقت لهم من الله الحسني فلا جرم كان تحصيل العلم بهذا
الطريق اعز من الكبريت الاله جرح حيث للحال كذلك
فنسال الله ان يجعلنا من السالكين لطريقه اي الطريق
الذي امر به انبياءه واوليائه المستحقين بالقيام باوامره
والالتزام عن ذلجه لتوفيقه وهو جعل الاله سببا متروكة
في حصول سببا بقا بان تحصل شرائطها وتنفي موانعها

قوله والمنعدين الا سقراط هو التهيؤ لحصول الاثر
والا لهما القامع في الروح بطريق الفيض والتحقيق هو
جعل الشيء حقا والنجلي هو الظهور والاكشاف والهداية
وجريان ما يوصل الى المطلوب والتدقيق هو امعان
النظر في الشيء طلبا لتحقيقه وقصود الفضل طاهر
قال الفصل الثاني في العدد اقول
هذا هو الاصل الثاني من اصول الدين والمراد به اي العدد
هو تنزيه ذات الله تعالى عن فعل القبيح والاخلال بالواجب
ثم ان المتكلمين اطلقوا اسم باب العدد على ذلك وعلى كل ما
يتفرع عليه من مباحث التكليف والادب والاعراض والنوا
والعقاب وغير ذلك وعلى مسئلة نعميم الا فعاد الى اقسامه
الحسنه كما يحى لا نبيا الحكم بكونه لا يفعل شيئا ولا يخل
بواجب عما معرفه الفعل الحسن والقبيح اذ التصديق
مسبوق بتصوره الا طرا **قال** نعميم كل فعل
اذا ان ينفر العقل منه اوله والاول قبيح والثاني حسن والحسن

والحسن اما ان ينفر العقل من تركه اوله والاول واجب ولذلك
يذم العقل فاعل القبيح وتارك الواجب **اقول**
الفعل عرفه الحكماء بانه مبدل التغيير في اجزائه والمعتزله بانه
ما وجد بعد ان كان مقدورا وبعض الحكماء بانه صرف
الشيء من الا مكان الى الوجوب والاكثرون على انه ضروري
التصور فله يفتقر الى تعريف وهو ينقسم باعتبارات
متعدده اورد المصنف منها ما يتعلق بفرضه في هذا
الباب ولذلك لم يأت باقسامه كلها بالاعمال اذ عرفت هذا
فنقول الفعل اما ان يكون له صفة تزيد على حدونه يكون
مبداء للحسن والقبيح اوله والثاني كحركة النائم والساهي والاك
اما حسن وهو ما للقادر عليه العالم به ان يفعله او ما لم يكن
عليه صفة مؤثره في استحقاق الذم واما قبيح وهو بخلافه
في التفسير من اي ما ليس للقادر عليه العالم به ان يفعله
او ما كان عليه صفة مؤثره في استحقاق الذم والحسن اما
ان ينفر العقل من تركه اوله والاول واجب والثاني اما ان

يكون يتبرح فعله وهو الذنب او يتبرح تركه وهو الكفر
او يتساوبا وهو المباح فانقسام العقل جيبين حله واجب
وإندب ومكروه وصباح وقبيح قوله ولذك تدم العقله
الى اخره يريد بيان كون الواجب ينفذ العقل من تركه
والقبيح ينفذ العقل من فعله فان العقله يذمون تاركه
الواجب وفاعل القبيح فلوله نفذه العقل من ذلك لما توجه
الذم عليهما لكن احدهما في جانب الترك والاخر في جانب
الفعل **والفعل** اصل انكرت المجيب والفله سغه
الحسن والقبح والوجوب العقلي ولا هل العذر عليهما اذ لا يل
واله ولي اثباتهما بالضرورة لان الله استدلاله لا بد من انتباهه
اليها **اقول** لما ذكر ان الفعل ينقسم الى الحسن والقبح
والحسن ينقسم الى الواجب وعين شرع في بيان الحكم بهما
واعلم ان الحسن والقبح قد يكونان شرعيين وهو ظاهر
لا خلاف فيه وقد يكونان عقليين ثم العقليان يقالان **عقل**
ثلاثة معان اول الحسن ما كان صفه كما ان قولنا العلم

العلم حسن والقبيح ما كان صفه نقصر كقولنا الجبل قبيح
السالى الحسن ما كان ملائما للطبع كالحلو من الطعام والقبيح
ما كان منافيا كالحمر منها وله خله في كون هذين عقليين
الثالث الحسن ما يستحق على فعله الذم عاجلة والثواب
اجلة والقبيح ما يستحق على فعله الذم عاجلة والعقاب
اجلة واختلفت في هذا فقالت المجيب هو شرعي ايضا
وقالت الفله سغه والعذليه وهم المعتزله واله ما صبه هو
عقلى لكن عند العذليه عقلى بالعقل النظري وعند الفله
بالعقل العملي يقول المصنف انكرت المجيب والفله سغه اذ
ان المجيب انكرت ذلك مطلقا والفله سغه بالعقل النظري
والمراد بالنظري ما كان متعلقه ليس للقدرة اله نسيانه
فيه تصرف وبالعالمى ما كان للقدرة اله نسيانه فيه تصرف
ويتم به نظام النوع اذا عرفت ذلك فاعلم ان له هل العذر
على مطلوبهم وله يل كتيب سمها انها لو كانتا شرعيين لما حكم
بهما من له يقول بالشرع كالبراهمه والله ذم كالمزوم وبالبطلان

اما الملازمة فظاهرا فان البراهمة يحكمون بالحسن والقيح
 بالمعنى المذكور وما بطلان اللازم فانه يتقوا المحل ولا يتقوا
 العلم ومنها انهما لو انتفعا عقله انتفعا شرعا واللاهزم ظاهر
 اجماعا فلذا الملازمة وما الملازمة فانه اذا لم يحكم العقل
 بفتح الكاذب مثله لم يحكم بفتح من الشارع فيكون جائزا
 منه حسيدي فاذا اخبرنا بحسن شيئا او بفتح لم يحرم بذلك
 لجواز كذبه في اخباره ومنها انه لو لم يكن له ان يحرم العكس
 بان يصير الحسن فيفتح بحكم الشارع والفتح حاشا بحكم
 فيثبت الكافر ويقاتل المؤمن واللاهزم كما الملازمة في البطلان
 واللاهزم ظاهرا اذا العرض ان العقل لا يحسن ولا يفتح
 لذاته ولا لصنعة تقوم به حسيدي بل بمجرد الوجود فكان يجوز
 العكس وبطلانه ظاهرا ضروري قال المصنف والاول
 اثباتها بالضروري وهو طريقة الى الحسن البصري فانا
 نعلم ضروري حسن الصدق النافع وفتح الكذب الضار
 وفتح تكليف الكتاب من له يذله والشي من له رجله كما يعلم

يعلم كون الكواكب في السماء وان السماء فوقنا والارض تحتنا
 وان المد والجزر في البحر دون بغداد واما كان الاول اثباتا
 ذلك بالضروري لان الله استدلالا ما لم يثبت الى مقدما
 ضروريا يلزم التسلسل والرد والباطل وان كان الاعتماد
 على الضروري اولى والضروري عليها واثباتها راجع الى الحسن
 والفتح والوجوب **قال** وسبب الاستنباه في الحكم
 استنباه ما يتوقف عليه الحكم من ضرورات معاني الالفاظ
 من المحكوم به والمحكوم عليه وله بنا في ذلك ضروري الحكم
 لان الضرورة هو الذي اذا حصل تصور الطرفين حصل
 الحكم من غير حاجة الى واسطة له حل الحكم له حل التصورات
 وبحل النزاع كذلك فان من تصور حقيقة الحسن والواجب
 والفتح حكم بغيره العقل من ترك الاول وفعل الثاني
 من غير توقف على امر اخر **اقول** هذا جواب سوال
 يرد على قوله والاول اثباتها بالضروري بقدر السؤال
 ان العلوم ضروري لا يختلف فيه ولا يقع فيه استنباه ولا شك

والحكم هنا بخلاف ذلك فيما فان الخلف فيه رافع والاشتباه
 والشك ظاهر فانا نتشكك في هذا الحكم ولا نتشكك في كون
 الواحد نصف الاثنين مع دعواكم استواء الحكمين في الضرور
 والجواب ان المراد بالحكم الضروري هو الذي اذا تصورنا
 طرفيه حزم الذهن بقبول المحكوم به للمحكوم عليه سواء
 كان تصور للطرفين ضروريا كقولنا الواحد نصف الاثنين
 او كسبيا كقولنا العدد اما اول او مركب فبارحسب
 الحكم الضروري على كسب او تنبيه او غير ذلك فبسبب
 الخلف والاشتباه هنا جاز ان يكون تأشيا من تصور
 الاطراف بسبب عدم التقاطع لمعنى كل واحد من المحكوم
 به وعليه والواقع كذلك فان معنى الحسن والقيح غير من
 بنفسه بل يفتقر الى كسف وارضاح بان يقال معنى
 الحسن ما لا يشتمل على صفة مؤثره في استحقاق الذم
 والقيح ما يشتمل على صفة مؤثره في استحقاق الذم
 فالعالم بذلك المتصور له بحكم ضروره بان الاول لا ينفرد

ينفرد العقل منه والثاني ما ينفرد العقل منه وذلك هو
 المطلوب **فالمطلب** اصل واجب الوجود قادر عالم
 بتفاصيل القبائح وترك الواجبات واستغنى عن فعل
 القبائح وترك الواجبات لما تقدم من انه صمد وكل من
 كان كذلك يستحيل عليه فعل القبيح وترك الواجب
 بالضرورة ينتج ان الواجب تعالى له يفعل القبيح ولا
 يحل بالواجب **اقول** هذا هو المقصود
 بالذات من فصل العدل وعليه سبني باقي الفروع الزك
 تقدم ذكرها واتفق المعتزلة والاهل ما مية على امتناع فعل
 القبيح عليه تعالى وترك الواجب وخالفه اشاعون
 في ذلك بجواز صدور كسب من الفعال التي يقبحها
 المعتزلة عنه تعالى بناء على ما تقدم من نفى الحسن والقيح
 عقله وان كان الحاكم بذلك هو الشرع وهو تعالى
 الحاكم على غيره ليس لعينه حكم عليه بل هو الحكم الحاكمين
 وقد عرفت رطله ن سبني مقالتم ولم نقل ان غيره

يحكم عليه بل نقول ان حكمة تقتضي ترك القبيح فعمل
الواجب ولا ينافي ذلك كونه احكم الحاكمين بل هو دليل
على حقيقته اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف استدرك
عمل المطلوب ببرهان من الشكل الاول وتقريره الاول
تعالى قادر على كل القبيح وترك الواجبات ويستغنى
عن كلها وكل من كان كذلك استحالة فعل القبيح
وترك الواجبات ينتج انه لا يفعل بيتحا ولا يخل بواجب
اما الصغرى فقد اشتملت على مدعيات ثلثة الاول
كونه قادرا على كل المقدورات التي من جملتها القبيح
وترك الواجبات الثاني كونه عالما بكل المعلومات التي
من جملتها تلك ايضا ان الثالث كونه غنيا في ذاته
وصفاة عن كل ما عداه اللهم ذلك من وجوب وجود
ومن جملة ذلك فعل القبيح وترك الواجبات وقد تقدم
البرهان على هذه كلها فلا وجه له عادة واما الكبرى
فضرورية فاما نعم ضرورية ان العاقل على القبيح العالم

العالم بقبحه المستغنى عنه لا يفعله اذا كان حكيما وهو
تعالى حكيم فيكون تعالى كذلك وهو المطلوب **قال**
اصل الاله تعالى اني توجد من عبيد هم موجدوها
بالاختيار لا بها تحصل بحسب داعيهم وعند الله
هم موجدوها بالاجاب وعند المجبرين اوجدوها الله
فيهم اذ لا موثر عند هم الاله واحتج ابو الحسين على
الاله بالضرورة وليس ببعيد **اقول** اختلف
الناس في الاله تعالى التي حصل عند قصودنا ودواعينا
وتنتفي عند صوارفنا هل هي صادرة عن قدرتنا
او عن قدره الله تعالى فذهب جمهور من صفوان الى
الثاني وتابعه على ذلك جماعة المجبرين فعندهم انه ليس
له حد مع الله تعالى فعلا لا احداثا ولا كسبا وذهب
المعتزلة واليه مامية والفلاسفة الى الاول ثم اختلفوا
فقال الفلاسفة هي صادرة منا على الاله يحجب لانه لا
المصلحة الى قدره توجب الفعل ويحيل معها الترك

ولان الممكن بالم يجب لم يقع كما يقرر من قبل وقال
والله ما به باله اختيار وله ينافي ذلك الوجوب مع انضمام
الارادة اذ المراد اله اختيار نظرا الى القدرة المستقلة
واحتج ابو الحسين البصري عيا هذا القول بالضرورة
وليس يبعد فان كل عاقل يعلم ذلك ويحكم به بل كل
ذي حس حتى البهائم فانها تقرب من الانسان عند
استسعار اذاه وله تقرب من النحلة والجدار وليس ذلك
اله لما يقرر في وهما صدور الفعل من الانسان دون
الجاد ودكر ابو الحسين عيا سبيل التنبيه وجهين الاول
ان هذه الالفعال واقعة بحسب تصورها ودواعيها
ومتغفيرة بحسب كراهتنا وصوارفنا وله فغني بالفاعل
اله من وقع الفعل منه بحسب قصد ودواعيه واستغنى
بحسب كراهته وصارفة الثاني انه قد تقدم حكم
العقل ضرور بحسن البرع عيا الاحسان وحسن الدم
عيا الاساءة وذلك متوقف عيا كون المحسن والمسي فاعلم

فاعلمين فلولم يكن العالم بغا عليتهما ضروريا لزم ضرور
الفرع مع عدم ضرورية الاله صل وهو محال **اقول**
وان استدلالنا عليه قلنا ان وجد شي من القبايح في العالم
فالعييد موجود واقعا لهم والمزوم ثابت باعتراق الخصم
فكذلك لازم بيان الملاءمة اما بيننا ان القبيح محال عيا
الواجب فيكون فاعله عني واذا كان فاعل القبيح عني
فكذلك الحسن له فاعله بالضرور ان فاعل القبيح هو فاعل
الحسن فان الذي كذب هو الذي صدق **اقول**
اختلفنا هذا العدل في العلم باستناد افعالنا البنا هذا
هو ضروري او كسبي قال ابو الحسين بالاول وباقي
المشايخ مالماني والمصنف رحمه الله لاختار مذهب
الحسين قال وان قلنا بل مذهب المشايخ قلنا استدلاله عيا
المطلوب ان وجد شي من القبايح الى اخره وهو ظاهر
قال والذي يثبت ابو الحسن اله شعري وسماه
كسبا واستند وجود الفعل وعدمه اليه تعالى ولم يجعل

للعبد شيئاً من التأثير غير معقول **اول** لما
 اورد المعتزلة على الله شاعره ايرادات والزوم الزامات
 وبينوا لهم التفرقة الضرورية بين ما يزاوله الانسان من
 الاعمال وبين ما يجده من الجمادات حتى قال ابو الهذيل
 عن بشر المرتضى حمار بشر اعقل من بشر له بك اذا انت
 بدا الى جدول ضعيف طفره واذا انت به الى جدول كبير
 لم يطفه لانه يفرق بين ما يقدر على طفره وبين ما لا
 يقدر وبشر لم يفرق بين مقدوره وغير مقدوره
 ولما حصل لهم السبله في استناد الفعل الى الله تعالى
 الى العبد رماوا الجمع بينهما فقالوا الله تعالى واقعه بقدر
 الله تعالى وكسب العبد ثم اختلفوا في تفسير ذلك الكسب فقال
 ابو الحسن الشعري وهو الذي ينسب اليه الله شاعره
 معناه ان العبد اذا صمم العزم واختار الطاعة او المعصية
 خلق الله فيه الطاعة او المعصية عقيب عزمه وقال القاضي
 ان ذات الفعل من الله ومن العبد فقدره موثره في صفاته

صفاته من كونه طاعه او معصية قال الله ما من نعم ان العبد
 اذا استقل باذخار شيء في الوجود بطل ما قلتم ان العبد لا يؤثر
 وان لم يستقل فله يكون كاسباً ويكون الكل بقدر الله تعالى
 وقال البيضاوي نعم ايضاً انه مشكل له ان تصميم العزم
 ايضاً فعل فيكون هو ايضاً واقعاً بقدر الله ولا يكون للعبد
 فيه مدخل ويعود المحذور وبالجملة القول بالكسب ههنا
قال شبهه وجواب قالت المجيب ان كانت قدره
 والارادة من الله تعالى وبغيرها لم يتنع الفعل ومعهما محجب
 فالفعل من الله تعالى وللزوم ظاهر النبوت فكذلك الازمة
 والجواب انه لا يلزم من كون الله الفعل من الله ان يكون الفعل
 منه غايه ما في الباب انه يتحيل منه الايجاب واما الجبر فله
 ودفع الايجاب بان نقول ان كون الله الفعل من الله مسلم
 الا ان فعل العبد تابع لداعيه فيكون باختياره لا بالازمة
 بالاختيار الا هذا القدر وبعد ظهور كون فعله تابعاً لداعيه
 ان سمى ايجاباً لكون الالات من الله كان منازعه في التسمية

وله مضايقة فيها ولو قالوا ان الله خالق العبد ولو لم يخلقهم
لما كانت له افعال ولا خلقهم كانت فيكون هو الله تعالى
فاعله لما كان مثل قولهم واسهل لاكن لا يخفى على العاقل
ما فيه **اقول** لما فرغ من الاله حجاج على المذهب
الحق اشار الى شبهه المخالف وقد ذكر منها شقيتين الاولى
تقديرها ان كل ما كانت الاله الفعل من الله كان الفعل
منه لكن الملزوم حق فالله لازم مثله اما بيان حقيقة الملزوم
فانه المراد بالاله هو ما يوتر العاقل بواسطة في منفعة العبد
منه كالقدوم بالنسبة الى الجار فان اثر الجار في الخشب هو مفروق
اتصاله انما يصل الى الخشب بواسطة القدوم وكذلك نقول هنا ان
فعل الاله انسان انما يقع بواسطة قدرته وادارته لا استحالة صدور
الفعل الاختياري بدونها ولا تنكس كونهما من فعل الله تعالى
واما بيان الملازمة فان الفعل بدون الله محال فيكون عمله
له وعلة العلة علة والجواب اما تفصيلا فله انه لا يلزم من كون
الاله الفعل من الله ان يكون الفعل منه والاله كان الخلد فاعل

فاعله السيف هو العاقل للولى فيدزم واللكاف فيدزم والله زم
كالملزوم في السطون وهو ظاهر سطرنا لكن ذلك موهوم الوهم
لوجوب وجود الفعل عند انضمام الارادة الى القدرة فهو
مناق هنا لكون العبد فاعله بالاختيار قلنا في الجواب انه وان
اوهم الاله يجب لكنه غير مناق لله اختيار لان مرادنا بالاختيار
جواز الفعل وعدمه نظر الى القدرة المستقلة والوقوع
تابع للدلعية والعقد فهو مسبوق بهما والاله يجب الحقيقي
غير مسبوق بهما كالنار في احراقها والماء في تبرده فان سموا
ذلك الوقوع تبعاً للدلعية والعقد ايجاباً فهو مصطلح له مضايقة
فيه واما اجماله فلان دليلكم لوصح بجميع مقدماته لكان القابل
ان يقول كلما كان فعل العبد موفوفاً على وجوده ووجوده فعل
الله ففعل العبد من فعل الله وكان اسهل من قولهم واين
لكن ذلك باطل قطعاً لانه يعني بكون العبد فاعله اي مباحث
قريباً لانه حرج ما يتوقع على فعله يكون منه وهو ظاهر
قال شبهة الجواب قالوا ايضا عمله تعالى يتعالى

بفعل العبد فيكون تركه متمنعا اذ لو فرض تركه لزم كون
 علمه تعالى حجة له والله لم يحال فالملزوم متله واذا كان تركه
 متمنعا كان العبد مجبوراً فلما هذا ايضا نوحى اليه الجواب
 الجبر فلا ويلزمهم متله في فعل الباري تعالى وكل ما اجابوا
 به فهو جوابنا على انا نقول العلم لا يكون علما الا اذا طبق
 المعلوم فيكون تابعا للمعلوم فلو كان موثرا في المعلوم كان
 المعلوم تابعا له فيدور واذا لم يكن موثرا لم يلزم الايجاب
اقول هذه التسمية الثانية لهم وهي اقوي ما علم
 من السبب وتقريرها ان الفعال المنسوب الى العبد
 واجبه الوقوع ولا شيء من وجب الوقوع بفقد شيء
 مما هو منسوب الى العبد بفقد شيء اما الصغرى فلا رعا
 معلومه لله لما تقدم من علمه بكل ما يصح ان يكون معلوما وكل
 معلوم له تعالى يمتنع خلافه والا لزم انقلبه بعلمه تعالى حجة
 وانقلبه بعلمه حجة محال فكل معلوم له واجب الوقوع وهو المطلوب
 واما الكبرى فلما تقدم من ان متعلق القدر هو الاله مكان

الاله مكان الاله الوجوب والاله متمنع فنصدق النتيجة وهو المطلوب
 والخراب من وجوب الاله بالمتنع من صحة الكبرى مطلقا
 بل الوجوب الثاني في القدر وريه هو الوجوب الثاني لا الغير
 والوجوب هذا غيري نظرا الى تعلق العلم به فلا ينافي
 امكانه الثاني الذي هو متعلق القدر على انا نقول غاية
 ما في الباب ان ذلك موحى له ليجاب سطر الى وجوب وقوع
 المعلوم اما الجبر الذي هو عيان عن خلق الفعل في العبد
 فلا يفيد دليلكم ثم انا نقول الايجاب المذكور غير مناف
 للختيار الذي هو تبعية الفعل الداعية المنضمة الى القدر
 الثاني ان ما ذكره من متقوض اجاله بفعل الله تعالى فانه
 معلوم له واجب ولا شيء من الواجب والمتمنع بفقد شيء
 تعالى ولا شيء من الفعل المنسوب اليه تعالى بفقد شيء
 سلب القدر عنه وهو باطل بالاجماع والدليل وكل ما اجابوا
 به فهو جوابنا الثالث انا منع تاثير العلم في الفعل الوجوب
 لان العلم تابع للمعلوم ولا شيء من التابع يوترق له شيء من العلم

موثر وهو المطلوب ما ان العلم تابع للعلوم فلهذا حكمنا به
 للعلوم ومثاله ومطابق فتبعيته بهذا المعنى طاهر
 واما انه لا شئ من التابع موثر فلهذا التابع متأخر فلو
 كان موثر لكان متقدما فيكون متقدما متأخرا معا
 وهو محال **قال** هذابه اذا ثبت ان للعبد ^{فعله}
 فكل فعل يستحق العبدية مدحا او ذمنا او يحسن او يقال
 له لم فعلت فهو فعله وما عداه فهو فعله تعالى **القول**
 لما ثبت ان للعبد فعلا والله تعالى فعل ايضا اراد ان يفرق
 بينهما باعطاء قاعد يستقصرها من بريل الفرق فقال
 كلما استحق العبدية عليه مدحا كالعباد او ذمنا كالمصعب
 او يقال له لم فعلت كتحارته واسفاره فهو فعله وما له
 يكون كذلك كحسن صرته وتقل جبهه او خلق السموات
 وجعل الكواكب فيها فليس ذلك بفعله بل فعل الله سبحانه
قال اصل اذا ثبت ان فعل الباري يتبع لداعيه
 والداعي هو العلم بمصلحة الفعل او الترك فاعماله تعالى لم تحل

تحل من مصالح اي انه لما يفعل لغرض واذا ثبت انه كامل
 لذاته ومستغن عن الغير فتلك المصالح لم تعد اليه بل الي عبده
 واذا ثبت ان افعاله لمصالح عبده ثبت بطريق العكس
 ان كل ما فيه فساد بالنسبة اليهم لم يصدر عنه تعالى **القول**
 في هذا الاصل فوائد اوله انه فعل الله يتبع لداعيه وهذا
 قد تقدم بيانه وهو معني كونه مختارا والى ان تعالى
 يفعل لغرض يعني انه يسوف افعاله الى كمالها بها والغرض
 انسياقها الى كمالها بها وذلك ظاهر لمن تدبر مخلوقاته
 واما المعنى انه يفعل لمصالح ترجع الى عبده والدليل على
 ذلك ان الداعي هو العلم بمصلحة الفعل او الترك الساعته على
 ايجان واذا كان كذلك فاعماله تعالى لم تحل من الحكم والمصالح
 لان ذلك لازم من كونه فاعلا مختارا وذلك ثابت له بالبرهان
 ولازم اللازم لازم فاعماله يلزمها المصالح والحكم شرادنا بالبرهان
 ففعله تعالى له يخلو من غرض وهذا مذهب اصحابنا الهماميه
 والمعتزليه خلا فالله ساعن فانهم حكموا بسلب الغرض عن افعاله

تعالى وذلك باطل باتفاق الفقهاء والحكّام أما العقصا
فله ثم يذكرون للحكام الشرعية عللا وأغراضا مناسبة
لها تكون القصاص لله ترجاز عن القتل وبحرم السكر تحصينا
للعقل إلى غير ذلك من الأغراض وأما الحكم فانهم قالوا كل جاد
لا بد له من علل أربع الفاعل والمادة والصورة والغاية
والغاية هي الغرض ثم الذي يدل على بطلان قوله أيضا
أن الفعل الخالي عن الغرض عبث والعبث بفتح لا يستحق
الذم عليه والباري سبحانه منزّه عن القبيح كما تقدم وأيضا
دلالة القرآن بقوله المحسب لما خلقناكم عبثا وقوله وما
خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا وما خلقت الجن وال
الإنس عبثا والبالغ أن لما ثبت كونه تعالى كاملا مطلقا
مستغنيا في ذاته وصفاته استحال عود الغرض إليه وال
لأننا قد صاغ الغرض مستكلا بنكاح الغرض أما كإليه الفعل
كما قلناه أو كونه عايدا إلى العبد له إليه تعالى الرابع لما ثبت
أن كونه تعالى لمصلحة عبده لزم ذلك بطريق عكس التقييد

التقييد أن كل ما ليس فيه مصلحة لعبده فليس صادرا
منه تعالى بل من غيره **قال** تبصّر قد بينا حقيقة
إرادة تعالى لا فعل لنفسه وأما إرادته لا فعل لعبده فهو
بها والامر بالقبيح يتضمن الفساد فلا يأمربه وبيننا أنه
لا يفعل القبيح ولا يرضى به لأن الرضا به فبيح كفعله
أقول ذهب أبو الحسين البصري إلى أن إرادته
تعالى هي علمه باشتغال الفعل على المصلحة فإن كان من أفعال
نفسه ففعله والامر به فإله مرعند ملزوم الإرادة ^{منه}
بها وقال أبو القاسم البجلي إرادته لفعل نفسه كما تقدم ^{للفعل}
عنه أمر به فإله مرعند إرادته إذا تقرّر هذا فهنا مسئلتان
الأولى أنه لا يأمر بالقبيح لأن الأمر أمر لنفسه ^{أو}
بها وعلى التقديرين إرادته القبيح عليه تعالى محال أما الأولى
فلهذا القبيح لا مصلحة فيه فلا يتعلق به إرادته وأما الثانية
فلهذا الأمر بالقبيح وإرادته مستلزم على فساد تائيد
من وقوع القبيح أو مشارفته وقد تقدم في الفساد رغبة ^{تعالى}

الثاني انه تعالى لا يرضى بالقيبح وهو اتفاق منا ومنه تعالى
 فان الرضا بالقيبح يتبع كفعلة لان العقله كما يذمون فاعله
 يذمون الراضى به ولقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واعلم
 ان الله شاعر وان وافقونا في عدم الرضى بالقيبح فنقد
 خالفنا في عدم ارادته فان عندهم مراد كونه كائنا والله
 سبحانه يريد لجميع الكاينات عندهم لانه فاعل لكلها فهو
 مريد لها وذلك لانهم جعلوا الرضى امر غير الارادة وصرح
 العقل بنبذ المعايير وتحقيق ذلك في المطولة **وقال**
 تفسير ما ورد انه تعالى خالق الخير والشر اريد بالشر
 ماله يلهي الطباع وان كان مشتهاه على مصلحه اقوال
 لما قرر انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يريد استشعر ورود
 سوال تقديره انه ورد في النقل الصحيح انه تعالى خالق الخير
 والشر ولذا في الكتاب العزيز قوله ان تصمم حسنة يقولوا
 هذه من عند الله والشر والسوء فيتحان فيكون فاعله للقيح
 وهو خلق ما قررتم احباب بان كلمة من الخير والشر يقال

في عند الله
 في عند الله
 في عند الله

يقال على معينه اوله يراد بالخير ما كان مائلا للطباع
 كالمستند من المدركات وبالشر ما يلهي كخلق الحيات
 والعقارب والموديات فانها تشمل على حكمه تعليمها تفصيلا
 الثاني يراد بالخير ما يراد في الحزن والمصلحة وبالشر ما
 يراد في القبيح والفساد والمنسوب اليه بالخلق هو الله اول
 منهما وكذا يراد بالحسنة ما يراد في الطاعة ويراد بها ما هو
 مستطاب كالخصب وسعة الرزق وبالسوء ما يراد في
 المعصية ويراد بها ما هو مكروه كالجرب وضيق الرزق
 وللنسب اليه تعالى الله به هو المعنى الثاني منها بدليل
 قوله تعالى فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم
 سيئه فظيروا بموسى ومن معه وقوله بلو ما هم بالحسنات
 والسيئات لعلمهم برجعون وانما حملنا ما ورد في النقل على
 ما قلناه جمعا بين الدليل العقلي والنقل الصحيح مع عدم
 المانع من ذلك **قال** تنصص تكلف الباري
 تعالى امر عبيده بما فيه مصلحتهم ونصهم عما فيه مفسدتهم

وذلك لا ينافي الحكمة وان كان فيه مشقة فلا يكون قبيحا
والغرض من التكليف امتثال العبد كما كلف به فلا يكون
تكليف ما لا يطاق حسنا **القول** لما فرغ من
تقريرات العدل شرع في فروعها وقد ذكر نزع
الاول التكليف وفيه مسائل الاول التكليف لغرض
من الكلفة وهي المشقة واصطلاحه ما عرفه المصنف بأنه
امر عبيد بما فيه مصلحتهم ونهيهم عن ما فيه مفسدتهم
وهو لوجود ما عرف به له استعمال الجنس القريب فيه وهو
الامر والنهي وقوله بما فيه مصلحتهم يشمل الواجب
والندب لتعلق الامر بهما اذا امر عند الاكبر والمقدور
المشترك بينهما وقوله ونهيهم عن ما فيه مفسدتهم
يشمل المحرم والمكروه فان المكروه مشتمل على مفسد
ما وان كانت ضعيفة لا تبلغ مرتبة القبح وان شئت
كان المكروه داخلا بما فيه مصلحة باعتبار تركه ويكون
النهي مختصا بالقبح ولما كان المباح ليس من التكليف

التكليف عند المحققين لم يتعرض له بدخول في
التقريب لانه لو اشتمل على مصلحة او مفسدة لكان
امارا في الفعل او راجح الترك فلم يكن حسيدي مباحا
متساوي الطرفين هذا خلف السابغ التكليف موافق
للحكمة غير مناف لها وان كان مشتملا على مشقة وبيان
ذلك يظهر من تقريرنا فيما سبق انه يفعل لغرض ومصلحة
تعود الى العبيد فاذا علم ان مصلحتهم لما يحصل بامثال
او امره وان مفسدتهم لا ينتفي الاله بالابتها عن نواهيته
في حكمة امرهم ونهيهم ليحصل الغرض من خلقهم وكذلك العبد
هو التعريض لا استحقاق الثواب الدائم المشتمل على التعظيم
والاجلال والخلاص من العقاب المشتمل على الاستحقاق
والاهانة ان قلت ذلك الغرض وتلك المصلحة لا تبدأ
بها من غير توسط التكليف ممكن فلا فائدة في توسطه
قلت يمنع امكانه لا تبدأ بذلك في الحكمة لان التعظيم
اللازم للثواب لغرض مستحقه قبيح ولو فرض جوازها لكان

تفضله والاه استحقاق له مزبه هذا مع ان التكليف مشتمل
على مصالح اخر غير ذلك الاول زيادة النفس بامثال الاول
والنواهي لم يشك عن ارسال عيان القوة الشهوانية والغضبية
في ميدان مقتضياتها فيسلم للقوى العقلية صفاتها عن
المنايات والمدرجات فيحصل على اخلاق جهه الثاني
ان امثال الاله وامر النواهي تنبعث النفس ويعودها
ولم يرها على السطوة الاله مورا له فيه والمعاصي العالیه والنظر
في احوال الذوات الشريفة والتفكر في ملكوت السماوات
والارض وكمال مبدعها وموجدتها وكيفية فيضها
الموجودات عنه فيحصل النفس على مرتبه لا يوصف وعلم له
ينزف الثالث ان امثال الاله وامر النواهي مما يتم به نظام
النوع الانساني المقتضى ذلك للعدل المقيم لجميع ذلك النوع
وسنسمع لهذا فصل بيان قريبا ان شاء الله الرابع ان التكليف
واجب في الحكمة والالزام اغرا بالقيح وهو فيجيب بيان اللامه
ان خلق العبد مجبولا على المثل الى القبح والتفرع عن الحسن

الحسن مع عدم زاجر له اغرا طاهرا بالقيح وخالف الاله
بنفي ذلك بناد على اصلهم العاصد وقد عدم الحامس انما
كانت الغرض من التكليف امثال العبد لما كلف به وجب
كون التكليف به على حال يمكن معها الاله مثال والاله لما لم الغرض
فكون التكليف حبيد قبيحا وتلك الحال ان يكون ممكن
الوقوع فيدخل في ذلك ان يكون مقدر واسطافا والاله
لكان متمتع الوقوع وان لا يشتمل على منفعة له ان تلك المنفعة
لمقتضى المنع منها وما يشتمل عليها فله يكون ممكن الوقوع
عقلا وشرعا وان يكون المكلف قادرا على فعله وعالما
بما كلف او تمكنا من العلم وان توقف على الاله تكون ممكنه
واما الشرايط العائدين الى الرب المكلف فهي علمه بصفات
الفعل وقد رما يستحق عليه من الجزا وقد رته على ارضه
وانتفا فعل القبح عنه والاله كان حصول الغرض من التكليف
غير متيقن قال اصل اداعلم البارئ تعالى ان
العبد لا يشك ان التكليف الاله بفعل حسن بفعله وجب صدوره

عنه لئلا يتنقض غرضه ومثل ذلك يسمى لطفًا ويكون اللطف واجبًا **قوله** لما فرغ من الفرع الأول شرع في الفرع الثاني وهو اللطف وعرفه المشككون بأنه عبارة عن فعل يقرب إلى فعل الطاعة وترك المعصية وليس له حظ في التمكين ولا يبلغ إلحاجه فالفعل المقرب جنس وقولنا ليس له حظ في التمكين ولا يبلغ إلحاجه فالفعل المقرب جنس وقولنا ليس له حظ في التمكين يخرج العذر فإن الفعل بدوها يمنع مع أن وجودها مقرب أيضًا وقولنا ولا يبلغ إلحاجه لأن التقرب متى أدى إلى إلحاجه كان منافيًا للتكليف فلا يجوز مجامعته لما إذا انقضى هذا فاعلم أن المعتزلة والاهلوية اتفقوا على وجوب اللطف عليه تعالى خله قاله شاعرهم والذليل على حقيته المذهب الأول أنه لو لم يجب لزعم نقص العزم لكن نقص العزم سفيه ممتنع على الحكيم فيكون اللطف واجبًا وهو المطلوب وأشار المصنف إلى بيان الملهمة بأن البارئ تعالى إذا

إذا علم أن العبيد له يشاؤون التكليف إلا عند فعل حسن يفعله بهم مع تعلق إرادته تعالى بوقوع الطاعة منهم وانتفاء المعصية عنهم فلم يفعله ذلك الفعل لكان ناقصًا لغرضه ونظيره ذلك في المشاهدات إنسانًا إذا تعلق غرضه بحصول شخص وليمة وعلم أن لا يحضر إلا عند نوع من الرسائل أو البشاشة أو التلطف ثم أنه لو لم يفعل ذلك بانه يكون ناقصًا لغرضه وهو ظاهر وقد علم من هذا التقدير أن الفعل بدون اللطف ممكن ولنا العرض بعث داعية المكلف على امتثال إله مرثم أن اللطف قد يكون من فعل الله فيجب عليه كما قررناه وقد يكون من فعل المكلف فيجب عليه تعالى أشعان به وإيجابه عليه وقد يكون من فعل غيرها فيجب عليه تعالى الإيجاب على ذلك الغير والتعريض لأن المكلف لمصلحة الغير بدون العرض عنه فينتج **قوله الفصل** الثالث في البنوع والاهلوية أصل إذا كان العرض من خلق العبيد مصلحة فينبغيهم على مصالحهم ومفاسدهم ماله يستقل

عقولهم بأدراكه لطفًا واجب وإيضًا إذا أمكن بسبب كثرة
 خواصهم والالتفات إلى أحوالهم وإرادتهم وقوع الشر
 والفساد في أثناء معالمتهم ومعاملة ثم فتيبتهم على كيفية
 معاشرتهم وحن معاملتهم وانتظام أمور معاشهم التي
 يسمى شريعته لطف واجب ولما كان الباري غير قابل
 للثبات الحسية فتيبتهم بغير واسطة مخلوق فله غير
 ممكن فبعضه الرسل واجبه أقول **البنوع** لغه
 مشتقة إما من البناء وهو الأخبار أو من البنوع وهو العلو
 واصطلاحه خاريايه لشخص مويد من الله لمعجزات ربابيه
 وعلوم الهية مستغن بها عن واسطة بشر واختلاف
 في وجوبها فقال اصحابنا وللعزلة بذلك وخالفه **الشيخ**
 فيه وقد استدرك المصنف بوجهين الأول أنه لما ثبت أن
 أفعاله تعالى معللة بالاعراض وإن الاعراض عايدة إلى
 عباده وهي مخصص فيما فيه مصالحهم ومفاسدهم وذلك إما
 في معاشهم أو معادهم ثم تلك المصالح والمفاسد قسمان أحدهما

أحدهما ما يستقل عقولهم بدركه كوجود الصانع وصفاته
 وحكمته وحن بعضه الأشياء وقوع بعض وهذا لا يقتصر
 فيه إلى التنبية لمواز العفلة واستبلاء الشهوة والغضب
 وسلطان اليهود فينعز العقل في الملا بسر البدنية
 فلا يحصل المطلوب وثانيهما ما لا يستقل بكثير من **مصلح**
 المعاش والأغذية والدورية وكالعبادات وكيفية تقا
 وهذا ما يقتصر ضروره إلى التنبية عليه والتنبية في
 كلا القسمين لطف لهم وكل لطف ولحب الثاني أنه لما كان
 الإنسان بحيث لا يستقل وحده بتحصيل مهمات معاشه
 بل يفتقر إلى مشارك ومعاون في ذلك كان الاجتماع
 والملاقيه والمعاشرة ضرورية فكانت مستلزمة لوقوع
 معاملته ومعاوضته ثم أنه لما كان سلطان الشهوة والغضب
 متوليين على الشخص وحب كل لنفسه بحيث يحب الغنى
 ويكره الفقر كان وقوع الشر والفساد بسبب ذلك في
 تلك المعاملة فاقترض الحكمة وجود سنة عادله قانونية يرجع

اليوم عند وقوع التنازع والالال وقوع الشر والفساد الي
هالك الاله شخص البشريه المستلزم ذلك له ارتفاع النوع
المطابق في الحكه بقاؤه ثم تلك السه المسماه شريعه
لوفوض تقريرها الي الاله شخص له مستلزم التنازع المذكور
ايضا له اختلاف الاله راء والاله هواء في تقريرها فوجب كونها
صادره عن الجانب الالهى ثم انه لما لم يكن البارئ تعالى
قابلا له مشاره الحسيه والمواجهه والمخاطبه وجب وجود
واسطه بينهم وبينهم له وجه روحاني لتلقى الوحي الالهى
ووجه جسماني مخاطب به الاله شخص البشريه وذلك هو
النبي فوجود النبي لطف ضروري في بقا النوع فكان
واجبا **فاما** **اصلا** متنازع ووقوع القبايح وال
خلال بالواجبات عن الرسل على وجه لا يخرجون عن حد
الاختيار لئلا يتفرع قول الخلق عنهم وينفون ما جاؤوا
به لطف فيكون واجبا ويبيى هذا اللطف عنهم فالرسل
معصومون **اقول** **لما** فرع من وجوب وجود النبي

النبي شرع في ذكر صفاته وقد ذكر منها وجوب العصمة على
وقد اختلف الناس في ذلك فقال الخوازمي يجوز صدوره
الكفر عنهم لا عتقادهم ان كل ذنب صدر عنه فهو كفر وجوز
عليهم تعدد الذنوب وقال اصحاب الحديث وجهه هو انه تعالى
والحسويه يجوز عليهم ما عدا الكفر من المعاصي الاله الكذب في نفسه
اذا الرساله وقال المعتزله والزيديه يجوز الصغائر عليهم
ثم اختلفوا فعند بعضهم يجوز على سبيل العقد لكنها تنفع
بمحبطه بكنن ثوابهم وعند بعضهم انه يجوز على سبيل التاويل
كما تناول ادم عليه السلام حمل النبي عن النوع باراد الشخص
يجوز عين من الاله شخص وانفق هو له كلهم على اختصاص
المنع بزمان البنوع لا قبلها وقال اصحابنا الاله ماميه
انهم معصومون من اول العر الى اخره من الذنوب كلها
صغائر وكبائر عمد وسهوا وهو الحق وكلام المصنف يحمل
الي مسلمين الاول في معنى العصمة وهو انها لطف يمنع
معه وقوع القبايح والاخلال بالواجبات له على وجه الجبر بل

مع بقا الاختيار فاللطف جنس وقولنا يمنع الى الخ
فصل بفتح به باقى الا لطف فانه مع تقريبها يجوز معها
المخالفة بخلاف العصمة وقولنا على جهة الجواز اخذه
ليس من تمام الحد بل هو رد على من حكم بان المعصوم
لا يقدر على المعصية وهو قول ابي الحسن الاشعري
وبعضهم قال انه لا يتمكن من المعصية لخاصة نفسه
او بدنية يعتصم امتناع المعصية منه والحق خله في ذلك
اذ لو كان مسلوب الاختيار لزم له استحسانه وحقاؤه ثوبا
والله زعم كالمزوم في البطلان والله زعم ظاهر الثاني
الدليل على وجوب عصمة الرسل ان حصولها لطف
وشرط في حصول اتباعهم واللطف الذي هو شرط في
الواجب واجب فالعصمة واجبة اما الصغرى فله
على تقدير عدم العصمة تنفرد القلوب والعقول عن
الرسل ويحصل له ستمكانة عن اتباعهم وايضا لم يحصل
وتوق باخبارهم عن الله تعالى لحوار الكذب حسيده فلم يحصل

يحصل له نقيض له ومع وجودها يكون له من محله في ذلك
فكون العصمة لطفا وذلك هو المطلوب واما الكبرى
فله لزم لم يحجب ما يتوقف عليه الواجب لزم خروج الواجب
عن كونه واجبا وهو باطل قال **مقدمه كل**
بمعوث من حضرة تعالى الى قوم لم يتأيدوا به بخلاف
للمعان خالي عن المعارضة مقرون بالتجدي موافق
لدعواه لم يكن لهم طريق الى تصديقه ويسمى ذلك محجج
وظهور معجرات الرسل واجبه اقوال **قيل لو**
قدم هذا البحث على ما قبله لكان اولي الابه شرط في اصل
النبوة والعصمة شرط في الاتباع وهو في المرتبة الثانية
وفيه نظرا لان الامر بالعكس لان العصمة وصف ذاتي
في النبي يجب تحقيقه ليحوز بعثته فكون حصول الاتباع
الذي يحصل بخلق المعجز بعدد ويمكن ان يقال ان وجوب
المعجز شرط متفق على وجوبه بخلاف العصمة وبالجملة لا شاهد
في تقديم ايها كان مع اتفاقها في الشرطية اذا تقرر هذا

فاعلم ان في كلام المصنف قايدين الاول تعريف
 المعجز وهو امر خارق للعاد خال عن المعارضة مقرون
 بالتحدي موافق لدعوي الاله به وانما قلنا امر ولم نقل
 فعل ليعلم الاله ثبات واليتي ناله ثبات كجعل العصية
 والنبي كسلب القدرة وبعد ذلك فضايتوداله وحرف
 العاد فانه لو لم يكن خارقا كطوع الشمس المشرق لم يدل
 على الصدق وخرقه للعاد قد يكون في جنبه كما قلنا
 وقد يكون في صفته كفصاحة القرآن الثاني خلوع عن
 المعارضة فانه لو لم يخل عن المعارضة بل كان معتردا
 لم يدل على التصديق كما لسمو الشعب الثالث اقتضائه
 بالتحدي اي طلب المعارضة ليخرج في كرامات الاولياء
 والارهاص الذي يفعله الله للاله على قرب محبي بي وكذا
 ما يفعله تكذيبا كقصه فرعون وابراهيم فانه لما جعل
 الله النار برقا وسله ما على ابراهيم قال هو انما اجعلها
 برقا وسله ما فحاته نارا فاحترقت نصف دقنه لا غير

غير الرابع مطابقة للدعوي فانه لو لم يطابق لم يدل ايضا
 كقصه مسيحية لما دعا النبي صلى الله عليه واله له عور فزواله
 عينه فقال انا ادعوا له فدعا فذهب عينه الموجوده
 الثالث انه يجب خلق المعجز على يد النبي صلى الله عليه واله
 لانه لما تساوت اشخاص الانسان في صلوحية النبوه لم
 يكن الدال على نعت النبي اله المعجز فمكون خلقه واجبا
 وهو المطلوب **قال** اصل محمد رسول الله لانه
 ادعى النبوه وظهر المعجزه اما الدعوي فخلومه بالتواتر
 واما المعجزه فكثير وظهرها القرآن لانه صلى الله عليه
 واله تحدى به العرب وحجروا عن معارضته مع توفير
 دواعيهم وفرط فصاحتهم والي اله لم يقدر احد من انبياء
 على تركيب كلمات على منواله فيكون معجزة فيكون محمد
 صلى الله عليه واله نبيا حقا **اقول** سيدنا محمد بن
 عبد الله ابن عبد المطلب نبي حق لانه ادعى النبوه وظهر
 المعجز على يده وكل من كان كذلك فهو صادق في دعواه

واللصنف رحمه الله لم يورد الكبرى اما لظهورها او لكونها
معلومه من البحث السابق اما الصغرى فقد استلقت على
دعوى من الاولى دعواه وهو معلوم بالتواتر المعبد للعلم ضرورة
التأنيده انه ظهر المعجز على يده فهو كثير كما نشقاف العجز ونوع
الما من بين اصابعه وا طعام الخلق الكثير من الطعام القليل
والاخبار بالغيب وكلام الحيوان العجيب الى غير ذلك واطهرها
القران العزيز الباقي فانه معجز لا نه تحدى به العرب وعجزوا
عن معارضته اما نحن به اي طلبه اليان بثلثه فكلنا به بلغ
ما امره به ربه في قوله فاتوا بسور من مثله فاتوا بعثر
سور مثله مقتريات الى غير ذلك واما عجزهم فكلنا امرهم
باتباعه فاتوا ذلك فخيرهم بين اليان مثل القران او ما جره
القتال واختاروا القتال الذي هو اشق من اليان بثلثه
مع ان اليان بثلثه كان اسهل عليهم لانهم اهل الكلام و
لفصاحة المفردة فقد ولهم الى لا شق من اقامه الاله سهل
ودليل ظاهر على عجزهم اذا عاقل لا يختار ذلك حال قدرته

قدرته واختياره وهذا مع انه الى ان لم يقدر احد من الفصحا
والبلغا على تركيب كلمات على منواله او على ما تقاربه فيكون
معجزه وذلك هو المطلوب فايد اخلف في علمه اعجاز القران
قبل للصرفه يعني انه تعالى سلبه قدره العرب ودوليم
عن اليان بثلثه وقيل لانه اسلوب خاص غير معروف
لهم وقيل لفصاحته البالغة وقيل لاشتماله على الفصاحة والبه
والعلوم الشريفة وهو الحق وتحقق ذلك في المطولات واما
الكبرى فلو جحد الاله وان المعجز لما كان من فعل الله تعالى
لعرض التصديق لو لم يدل على صدق من ظهر على يده كاستلزام
ذلك كذبه فكان اظهار حبيده تصديقا لذلك الكاذب
وتصديق الكاذب فتبع عقلا محال على الحكيم تعالى الثاني
انا نعلم ضرور ان شخصا لو حضر بين يدي ملك وقال
انا رسول هذا الملك اليكم ودليل صدقي في دعواي رسالته
ان الملك ينزل عن سريته او يضع عامته ثم ان الملك فعل
ذلك عقيب كلام ذلك الشخص فان المخاطبين عند ذلك يظفرون

الى تصديقه كذلك النبي لما ادعى النبوة وان الله يظهر عليه
 كذا فظهر كما قال فان الضرور حبيد تلجنا الى تصديقه
 في دعواه قال **هـ** دايه اذا كان محمد نبيا يجب ان
 تكون معصوما لكل ما جاء به ماله يعارضه العقل يجب بطلانه
 وان نقل عنه شئ مما عارضه العقل لم يجز ان كان بل يتوقف
 فيه الى ان يظهر سره فشرعيته التي هي ناسخه للشرع باقية
 ببقا الدنيا بحب الله تقياد لهما والامثال له حكماها **و**
 في هذه الهداية فوايد الاولان لما ثبت نبوه سيدنا محمد بن
 عبد الله وجبت عصمته وكل من ثبتت عصمته استحالة الكذب
 عليه فيكون هو كذلك واذا استحال الكذب عليه يجب تصديقه
 في كل ما اخبر به عن الله سبحانه من الاحكام الشرعية والخبار
 عن القرون الماضية وعن الاحوال الالهية يوم القيامة وغير
 ذلك الثاني ان ما ورد عنه صلى الله عليه واله ان يكون
 موافقا للعقل او مخالفا له فالاول يجب تصديقه فليتحقق
 العقل بالنقل ثم هذا الموافق فثمان احدها حكم العقل بوجوب

بوجوبه وثانيها حكم العقل بخوان طرفيه المتقي والاثبات
 بحيث لو لم يحكم بامتناعه وعلى كل تقدير يجب التصديق
 بذلك كله والثاني وهو المخالف للعقل فنقول اذا تعارض
 العقل والنقل فلا يجوز العمل بهما والا لزم الجمع بين النقيضين
 وله ترك العمل بهما والله لا يرفع النقيضان وله العمل بالنقل
 واطراح العقل والا لزم اطراح النقل ايضا لان العقل
 اصل للنقل لانه مشتق الى قول الرسول الثابت صدقه
 بالعقل فيكون اصله فلم يبق الا العكس وهو العمل بالعقل
 واما العقل فلا يطرح بل للعلماء في ذلك مذهبان احدهما
 ان يتوقف فيه الا ان يظهر سره او يفوض علمه الى الله
 وثانيهما ان يؤول تاويله لا ينكره العقل كقوله يد الله
 فوق ايديهم فان العقل يمنع ظاهر اليد لا متناع الحاسه
 عليه تعالى والعرض ان النقل صحيح فحملنا اليد على القدرة
 وكذلك ينكر العقل الثالث ان شرعيه نبينا صلى الله عليه
 واله ناسخه لجميع ما تقدمها من الشرايع والنسخ هو رفع

حكم شرعي بدليل آخر شرعي يتراجع عنه على وجه لولا الثاني
 لنفي الأول وذلك جازعاً لئلا يتركوا الحكم شرعي لمصلحة
 العبيد والمصلحة قد تتغير فتتغير الحكم التابع لها كما في
 الذي يتغير مع الحاجة بحسب تغير المراض المحتورة عليه
 وواقع نقلاً فان الشرايع تشمل على احكام كثير منها
 ناسخ ومنسوخ وهذا وقد جاء في التوراة احكام كثير
 دخلها النسخ يطول الكلام بذكرها فبطل قول اليهود
 لعنهم الله بعدم جوازه ومع ذلك كله لما ثبت بنون نبينا
 محمد صلى الله عليه واله بالادلة المذكورة ولا شك ان ذلك
 يستلزم نسخ جميع ما تقدمها فكون كذلك وهو المطلوب
 الرابع ان شريعة نبينا صلى الله عليه واله تامة بينا الدنيا
 لا يتطرق النسخ الى حيلتها بشريعة غيرها كقوله تعالى وخاتم
 النبيين وقوله عليه السلام لا نبي بعدي ولا جماع المسلمين على
 ذلك الخامس انه محال له نفيان والامتنان لشرعيته عليه السلام
 لقوله تعالى قاله وركب له يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا

له يجبروا في انفسهم حرجاً ما قضيت ويسلموا تسليمًا وكذلك عام
 بالنسبة الى كل الاشخاص الانسانية لقوله وما ارسلناك الا كافة
 للناس بشيراً ونذيراً **فاما** اصل ما امكن وقوع الشر
 والفساد واراد كتاب المعاصي من الحلق وحب في الحكمة وجود
 رئيس قاهر امر بالمعروف ناه عن المنكر ميسر لما خفي
 على الامم من غوامض الشرع متقدلاً حكامه ليكونوا الى
 الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وما يفولعن وقوع الفتنة
 فكان وجود لطف وقد ثبت ان اللطف واجب عليه تعالى
 وهذا اللطف يسمى امامه فكون الامام واجباً **اقول**
 لما فرغ من بحث النبوة شرع في الامامه ولما كان المقصد
 بشي مسبقاً بتصوره وحب تعريف الامامه اولاً ثم النظر
 في احكامها فنقول الامامه رياسه عامه في امور الدين والدنيا
 لشخص انساني على وجه التبعية والخلافه فالرياسه جنس قريب
 لها وتقيدها بالعلوم فصل يخرج به رياسه القضاء والولاه
 في بلد خاص او حال خاص وقولنا في امور الدين يخرج رياسه

تلك سمت الدنيا خاصة وقولنا الدنيا خرج رايه العباد لنا
لتخص انساني التنوير فيه للوحد ففيه اشار الى وجوب
وحد الامام في كل عصر وانه يختص بمهود معين له اي
يختص كان وقولنا على وجه التبعية والخلافه في يخرج النبوة
فانها ايضا رايه عامه على الوجه المذكور فله بد من فصل
مخرجها اذا بقر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في وجوب
نصب الامام فانكره بعض الخوارج وقال بوجودها اكثر
الناس ثم اختلفوا في ايلون بوجودها في انه هل هو عقلي
او سمعي فقال الاشاعرة واكثر المعتزلة بالثاني وقال ابو
الحسين البصري والكوفي والمجاذبة واصحابنا بالاول لكن
اصحابنا قالوا على الله اي يجب في حكمة تعالى نصب ريس لنا
واولئك قالوا على الخلق اي يجب على الخلق نصب ريس للرفع
العزير والدليل على مذهب اصحابنا ان نصب الامام لطف للمكلفين
واللطف واجب على الله فنصب الامام واجب عليه اما الكبري فقد
سبقنا واما البصري فلوجهين الاول انه لما استولى سلطان

سلطان الشيعى والغضب على المكلفين ومحبة كل منهم لمصير
مراده وكرهته لغوامة وميل الطباع الى الظلم ونفورها
عن الاظلام امكن وقوع الشر والفساد بينهم فنبهوا
بعضهم على بعض ونقع الهرج والمرج الموديان الى هلاكهم
وقد علم كل عاقل نزع الهوى عن قلبه علما غير مائة
كان ريس قاهرا مرميا بالمعروف ناه عن المنكر اخذ على اليد
الحياة حاسم لحرارة الطغاة ارتفع ذلك الشر والفساد
وكانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وذلك هو
المراد باللطف كما مر فيجب وجوب في الحكمة وهو المطلوب
الثاني انه قد تقدم وجوب وجود شرعية قائمه بالعدل
بين الخلق في سائر ما يحتاجون اليه وظاهر بين ان الكتاب
العزير غير مشتمل على كل حكم حكم جزى يحتاج اليه وذلك
متواتر السنة فوجب وجود شخص حاقط لجزئيات الامام
مبين لغوامض الشرع قائم مقام صاحب تلك الشرعية
المستكمل بيباها وذلك هو الامام فيكون وجوب لطف

وهو المطلوب وهذا يراد ان كثير وجوابا بما ذكرناها
في كتاب التوامع من ارادها فليقتض عليها قال
ولما كان علة الحاجة الى الامام عدم عصمة الخلق وحب ان
يكون الامام معصوما والامام يحصل عرض الحكيم **قوله**
اختلف الناس في وجوب عصمة الامام فنفاه الكل الا
الامامية واستدل المصنف على الوجوب بان العلة المحرجة
لنصب الامام هي جواز الخطا على المكلفين لانه لو فرض
عدم ذلك لما كان الوجوب حاصلا فاذا فرض الامام
حائز الخطا وجب وجود ريس له والكلام في الثاني
كالكلام في الاول فيلزم وجود امية غير متناهية وهو
باطل لانه من جواز الخطا على الامام فلا يكون جازي الخطا
وذلك هو المراد بالعصمة فتكون العصمة واجبة وهو المطلوب
قال اصل لما كانت عصمة الامام غير مودية الى
الحجاء الخلق الى الصالح امكن وقوع الفتنة والفساد
بسبب كثرة الامية ويكون الامام واحدا في سائر الاقطار

الا قطار ولستعين بنوابه فيها **قوله** الا لعل على انه
لا يجوز تعدد الامية خلافا للرؤية فانهم جوزوا قيام امامين
في عصر واحد في بعض متباعدتين اذا استبحرا شرائط
الامامية والحق خلافا لانه وجود الامام نفسه غير ملحق
للمخلوق الى دفع الفساد لما بيننا في تعريف اللطف انه لا يبلغ
الاجزاء وحيد جاز وقوع الفتنة والفساد مع وجوده فلو
تعدد لزم نقص الغرض من نصبه اذ لو اجتمع في زمان واحد
امامان فرغب بعض الناس الى احدهما وبعضهم الى الآخر
والغرض ان كلا منهما يجوز له عقد الامامية لنفسه مستقبل
مخالفة ونفع الفساد وايضا لو جاز قيام امامين في زمان
واحد لزم المحال لانهما متساويان فلا اولوية له يتبع احدهما
دون الآخر فاما ان يتبعهما معا وهو محال لجواز اختلافهما
او يتبع احدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح اوله يتبعها وهو باطل
لوجوب وجود الرئيس المستلزم لوجوب اتباعه ان قيل
اذا كان واحدا فكيف يكون حاله مع المكلفين بعيدى الاراء

عنه قلنا يستعين بنوابه على انفاذا وامره ونواهيته **قال**
 هدايه لما كانت العصمة امرا خفيا لا يطلع عليه الا علام
 الغيوب لم يكن للخلق طريق الى معرفه المعصوم فيجب ان
 يكون منصوفا عليه من قبل الله تعالى ومن قبل نبي او من امام
 قبله **اقول** اختلف الناس في الطريق الى تعيين
 الامام بعد اتفاقهم على ان النضر من الله او من النبي واما ما قيل
 طريق الى ذلك فقال اهل السنة يحصل ايضا بالبيعة والاختيار
 وقال الزيدية بالقيام والدعوى فعندهم السرايط هي
 العلم باحكام الشرع والزهد والشجاعة والقيام والدعوى
 ويكون من ولد الحسين او احدهما وقال اصحابنا لا يحصل
 الا بالنصر لا غير وذلك لان العصمة شرط في الامام كما تقدم
 وهي امر خفي لا يطلع عليه الا علام الغيوب وانما قلنا ذلك
 لان صلاح الظاهر غير كاف في العصمة بل لابد مع ذلك
 من صلاح الباطن لان الامارة عرضة الريا والسمعة **والنفاق**
 فلو لا النضر على العصمة لم يكن طريق الى معرفتها ثم النضر قد يكون

يكون من الله وهو قسمان احدهما قول وهو اللفظ الدال
 على المراد له ظاهر بذاته وهو الجلي اولا بذاته بل مع ضم
 مقدمه اخري او مقدمات وهو الخفي وتايمنا علي وهو
 خلق المعجز على يد عقيب دعواه وقد يكون من الرسول
 صل الله عليه واله او من امام قبله وهو قول وهو ينقسم
 الى قسمين المذكورين وفعلي كما قال شيخنا سعاد طاهرا
 بالدلالة على المعني **قال** مقدمه لما ثبت ان
 العصمة لم يحصل من معصوم وكل امرئ اتفق عليه الامه في عصر
 مما لا يخالف العقل كان حقا فاجماع الامه حقا **اقول**
 اما ذكر المصنف هذه المسئلة ههنا لانه اخذ مقدمات
 الدليل الي واجماع الامه عيان عن اتفاق العلماء من امه
 بمجرد صل الله عليه واله على امر من الامور ولم يخالف في كونه
 حجة احدا في النظام واستدل الجمهور على حجة بقوله عليه
 السلام لا تجتمع امتي على خطأ واما اصحابنا فلما كان الامام
 واحد الوجود في كل عصر وهو واجب العصمة وسيد العلماء

فان افترضنا اتفاق العقلاء عليهم في اي عصر كان فان قوله
 داخل في قوله فيكون ذلكا لاجتماع حقيقة استحقاقه الخلق
 على الامام فدل على حجية الاجماع هو قوله عليه السلام واعلم ان
 الله موالي الحق عليه يجب ان لا يكون مخالفا للعقل فانه لو خالفه
 لوجب التصير الى الدليل العقل **قال** اصل لما ثبت
 وجوب عصية الامام ولم يثبت العصية في غير ابي الهادي
 عشر العصية يجب متابعتهم على كل واحد **قوله**
 لما قرع من شرط الامامه شرع في تعيين ابيه وهم الذين
 عليهم السلام علي والحسين والحسين وعبيد الله ومحمد بن علي
 وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد
 بن علي وعلي بن محمد والحسن بن علي والحسين بن محمد بن الحسن
 صلوات الله عليهم اجمعين بشرط ان لا يدل ان نقول كل واحد يجب
 كون الامام موصوفا كان هو له عليهم السلام في ابي الهادي
 المتقدم حق قالنا الى مثله فاما حقيقة المتقدم فقد انقضى
 الدلالة عليها واما بيان الشرطية فانه لو لم يخرق

بما في الحنفية من ان
 ما في الحنفية من ان
 ما في الحنفية من ان

الله جاع وهو باطلا لما تقدم وذلك لان التاويل قاله
 اما مشروط العصية قاله به قوله او غير مشروط قاله به
 غيرهم فالقول بوجود العصية والايه غيرهم لم يقل به
 احد فيكون حارفا لاجتماع فيكون باطلا وهو المطلوب
 واعلم ان المصنف رحمه الله اقتصر من الله دله على هذا الدليل
 وهذا الدليل اخر فليشر الى بعضهما الله قوله تعالى يا ايها
 الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
 ولما اذا ما من على عصيتهم اوله والثاني ما طاعوا الله من الامر
 بطاعة حائز لخطا امرا مطلقا وهو قبيح لا يصدر من الحكم
 فالاول هو المراد وكل من قال بذلك قال انهم هم المعصون
 ويريد حديث جابر انه مضى عن النبي صلى الله عليه واله
 لما سأل عن اولي الامر فقال عليه السلام هم خلفاي باجاءوا فلم
 ابق عليا ثم الحسن ثم الحسين وعدت من اول الحسين
 عليه السلام الثاني قوله تعالى وكثر اعيان الصادقين وصور
 كما تقدم الثالث ان كل امام منهم ادعي الامامه وظهر المعصية

يله وكل من كان كذلك فهو امام والكبرى سبوت نوريها
 في النبوة واما الصغرى فقد توارثت اله مائة تسفل حقا
 الرابع نقلت اله مائة توارثت النص الحلي علي عليه السلام
 من النبي صلى الله عليه واله كقوله هذا خليفتي عليكم وقوله
 انت ولي كل مؤمن بعدهي وقوله سلوا علي ما رآه المؤمن
 ونص علي عليه السلام علي الحسن والحسين ونص كل واحد
 الباقين علي من بعد فيكونوا اليه وهو المطلوب الخامس
 نقل الجور عن جابر بن سمرة انه سمع عن النبي صلى الله
 عليه واله انه قال يكون بعدي اثنا عشر امير كلهم من آل بي
 ونقل مسروق عن ابن مسعود انه قال لما سأل سائل
 هل عهد اليكم نبيكم لم يكون من بعد خليفته قال نعم اثنا
 عشر عدد ثقباء بني اسرائيل وكل من قال بعد العود
 قال انهم اله فيم السادس دوي سلمان الفارسي عن النبي
 صلى الله عليه واله انه قال الحسين علي السلام هذا ولي
 امام اخواتهم ابوالهية تسعة فاسمهم فاسمهم الساج ورد في

في التوراه ان الله تعالى قال له براهم عليه السلام قد اجبت
 دعاكم اسماعيل وعظمت حبا حبا وسيدنا في عشر
 عظيما **الثامن** قوله تعالى ولولاه رحام بعضهم ولي
 ببعضه كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين وجه
 الله له انهم اقرب الي النبي صلى الله عليه واله من كل من ادعى
 اله مائة وكل من كان كذلك كانوا اليه وهو المطلوب
 اما الصغرى فظاهرا ان قلت العباس واولاد اقرب
 قلنا منهم اذ هم من آل الله لا غير وعلي عليه السلام
 هم من آل بيوت سلما لكن حتى بالليل المتروك للعبه
 واله فضله والحسان ابنا رسول الله صلى الله عليه واله
 ويحرم دكا بناتم علي فيكونوا اقرب واما الكبرى
 فلله يلات الرتبة اولي اله رحام اما في كل ما للرجل ان
 يتصرف فيه او بعضه فان كان الاول لم اتعاقب
 ولا يرسول الله اليهم قضيه للهم وان كان الثاني
 فالسبعين لما الولاه له او غيرها والثاني باطل للهم العترة

فيكون هو الولاية له دلالة في فيه قوله النبي اولى بالمؤمنين
من انفسهم وولاه به النبي صلى الله عليه واله هي الولاية المقصودة
من الله استدلال التاسع تواتر النقل عن النبي صلى الله عليه
واله الى قارئك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهله عني
لن يعترف قاحتي يرد علي الحوض ما لم تسكن بهما لن تضلوا
ان قلت هذان الوجهان يعان كل هذا البيت فيصح قوله
الذي يدعي قلت ممنوع فان اشتراط العصمة يخرج من عدم
خصوصا وقد جعل التمسك بهما ما نفع من الضلال وذلك
لا يتم له في من تحققت عصمة وكل من قال بذلك قال ان
المراد له ثنا عشر قال **فأيدى** سبب حرمان الخلق
عن امام الزمان ليس من الله لانه لا يخالف مقتضى حكمته
وله من الله امام لعصمة فيكون من رعيته وما لم يزل سبب
الغيبة لم يظهر والحج بعد ازاحة العلة وكشف الحقيقة
لله تعالى على الخلق والاه استبعاد في طول عمر مع ثبوت
امكانه ووقوعه في عين جهل محض **فأقول** لما اعتقد

اعتقدا صحابنا وجوب الامامة في كل زمان وتواتر تسليم
بحصول الامامة في الاثنى عشر وان الثاني عشر عليه السلام قد
ولد وانه قد شاهدت جماعة منهم بعيد قولهم العلم بنص الله
على عينته عليه السلام وانهم نقلوا عنه ما يمل وفتاوى
وكان له نواب يصدره امرهم عنه عليه السلام ثم انه بعد
ذلك غاب واستتر وانقطعت تلك السفار والمشاورة
له عليه السلام توجهت هم الخصرم الى الطعن اولا في
تلك القاعدة الموجبة لوجود الامام في كل وقت ما به غير
ظاهرها لا تفارق ولا ناه ولا امر وثانيا بعد تسليم تلك القاعدة
بالسؤال عن عمله الغيبة اذ العيب والقيح عنكم متفيان
عن الحكم تعالى وثالثا يمنع امكان بقائه شخص هذه المدة
الطويلة وله هذا العمر المحارب عن العان فاجاب اصحابنا
اما عن الاول فيمنع انحراف تلك القاعدة والمايم ذلك لولم
نقل بوجوده وولاه دته ومشاهدته قولكم له غير ظاهر
وله ناه ولا امر قلنا ذلك غير قاطع فان نفس وجود لظفر

ونقصه لطف آخر فاللطيفة حاصله حال ظهوره مخفية
 وهما بالنسبة الى معتقديه شيان كمال النبي صلى الله عليه وآله
 في استناره في العار وحال غيبه جماعة من الاله تباينهم
 واما عن الثاني فاجاب المصنف وجماع بأنه ليس من الله
 الحكمة ولا من الاله مام لعصمة بل من الرعية لسواختيارهم
 وعدم قبولهم وادعائهم واذا كان كذلك يكون الغيبه
 حاصله ما دامت الجله حاصله وانما يكون الجهر بعد ازاله
 السبب المانع من الظهور واجاب غيرهم بان السبب غير
 معلوم لنا اذ لا يحسب علينا معرفة خلق كل شيء فنحرف عنه
 خلق الحيات والعقارب وغيرها تفصيله بل يكفي الاله حاله
 بان الحكيم لا يفعل الا لمرص صحيح وحسب حازا ان يكون ذلك
 لمصلحة استراة بطلها وفي قول المصنف وكنت الحقيقة
 لله اياه الى هذا الجواب فيما ظن واما عن الثالث فانه يمكن
 والله قادر ومختار قد فعله جعل محض ومكافؤه لصرح
 العقل وخروج عن الله هناك انه قد وجب اضحاى عمره

عمره عليه القوام في حق الاله شقبا فكما لم يركب والرجال
 واما في حق السعداء فكلمة علة السلام والمختر قال
 تنبصره لما كان الاله نبيا والاله به محتاج اليهم الاله للتعليم
 والتأديب وجب ان يكونوا اعلم واسمع ولما كانوا اقصى
 وجب ان يكونوا اقرب الى الله تعالى ولما كان الاله مام من
 رعية النبي عليه السلام وجب ان يكون النبي سببه في
 الفضل الى الاله مام الى الرعية اقول **في هذه النبوة**
 مسأله اولها ان يجب كون الاله نبيا والاله افضل من كل واحد
 من الاله مد وللراذالة فضليه ان يكون اجمع لخصايص الكمال
 كما وكيفا وانما قلنا بوجوب ذلك لانه الله في وجوب رايهم
 نعصر الرعية واحتياجهم الى التعليم والتأديب فلو لم يكن
 المحتاج اليهم افضل لما تحقق معنى حقيقة الاله احتياج اليهم
 لكن الرضوخ له في ذلك فيدخل في وجوب كونهم افضل
 من رعايتهم ان يكونوا اعلم واسمع واكرم الجبره كغيره المفضل
الثاني انه يجب كونهم اقرب الى الله تعالى يعني انهم اكثر قربا

او بمعنى انهم اكثر خطوه عند باراده الخبر لهم او بمعنى انهم
 اكثر استحقاقا للمراتب التعظيم والتبجيل وله شك ان هذه
 المعاني كلها له زمه ومعلومه القيام بكافة الطاعات واحتساب
 المعججات الذي هو معنى السموى لقوله تعالى ان اكرمكم
 عند الله اتقاكم اذا عرفت هذا فاعلم انه لما وجب عصمه
 الا نبيا واليه وحسب حصوله على كمال الطاعات واحتساب
 كل المعججات فلا جرم كانوا اقرب بالمعاني المذكورين اليه
 انه قد تقدم وجوب كون الامام افضل من رعيته لما قلناه
 من الاحتياج اليه ولانه لولاه لكان ما سألونا فسلم الترجيح
 بلا مرجح او مفصولا وهو قبيح عقده وشرعا لقوله تعالى
 افمن يهدينا الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدينا الى الحق
 اذا عرفت هذا فالامام لما كان من رعيه النبي له من محتاج
 اليه في التكيل وحسب كون النبي افضل منه لما قلناه هذا
 تقرير كلام المصنف رحمه الله وليس فيه هضم لمنصب
 الامام كما يراه له كما ظنه بعضهم حتى قال ان عليا عليه السلام

السلام نفس النبي صلى الله عليه واله لقوله وانفسنا وانفسكم
 في اية الباطل واذا كان نفسه لا يكون نسبه اليه كسبه
 الرعيه في المقصر ولما كونه نفسه او لنفسه لا يمنع من احتساب
 اليه في محصيل الكمالات العلية والعملية الذي هو مرادنا بان
 النبي افضل منه بذلك اعتبارا ومن تصفح كلام علي عليه السلام
 ظهر له حقيقه ما ذكرناه كقوله ولقد قيل له لقد اوتيت
 علم الغيب فقال ليس ذلك بعلم غيب انا هو علم الله
 ثم علمه وكقوله في وصف حاله مع النبي صلى الله عليه واله
 يرفع لي كل يوم علما من اخلافة الى غير ذلك والحكم الفاضل
 بينهما ما احكام علي عليه السلام انه قال له يا علي انك تجمع ما
 اسمع وتؤي ما اري لكنك لست بنبي وانما انت وزير ولما
 ان كلام المصنف الذي وردناه يتوجه في امام يسبب اليه
 شريعتا واما بالنسبة الى غير شريعتيه فانه انما يمتنا عليهم
 السلام لا نقول ان نسبهم الى اي بني كان نسبه رعيته النبي
 يكون علي ابن ابي طالب نسبه الى احاد انبياء بني اسرائيل

كذلك كله وحاشا بل عند جماعه من اصحابنا ان امتنا عليهم
 السلام افضل من جميع الانبياء عند محمد صلى الله عليه وسلم
 الا اولى العزم منهم وتوقف شجنا المعين في ذلك والحق عندك
 ان عليا عليه السلام افضل من كل احد الا رسول الله صلى الله عليه وآله
 باقى اليه فمما افضل مما عند اولى العزم واما اولى العزم فيكون
 في ذلك توقف والله اعلم قال **الفصل الرابع**
 في المعاد ان الله تعالى خلق الانسان واعطاه العلم والقدرة
 والارادة والادراك والقوى المختلفة وجعل رمام الاختيار
 بينه وكلفه بتكاليف شاقة وخصه باللطائف الخفية والجلية
 لغرض عايد اليهم وليس ذلك النوع كماله يحصله الا بالكسب
 اذ لو امكن له واسطة لملقم عليه ابتداء لما كانت الدنيا
 هي دار التكليف ففي دار الكسب يعبر الانسان بينهما من يمكن
 تحصيل كماله بينهما فيحول الى دار الجزاء ويسمى دار العزة **اول**
 المعاد متعل مشتق من العود وصيغة متعل محي للزمان
 والمكان اي زمان العود او مكانه والمراد به هاهنا الوجود

الوجود الباقي للبدان وعود النفس اليها بعد مفارقة
 اذا نقر هذا فاعلم ان الله خلق الانسان في احسن تقويم كما
 حكاه في كتابه الكريم فعدل مزاجه بحسب ما يقتضيه نوعه
 لله فعال المطلوبة منه فزاده بعد اركان بدنه افاضه النفس
 الباطنة وتعلقها ببدنه وجعل لها تصرفا في ذلك البدن
 وبه موهبة قوى مختلفة تنقسم الى مدركة والى محرركة
 اما المدركة فاما الكليات وهي النوع العقلية المحصلة
 للمعلوم واما الجزئيات فاما ظاهري وهي السمع والبصر والشم
 والذوق واللمس واما باطنية وهي حواس الحس المشترك
 والخيال والوهم والحافظة والمفكرة واما المحركة فهي ما اختار
 او طبيعته فالاختيارية اما باعنه فاما ان يحب على جلب النفع
 وهي الشهوانية او على دفع الضرر وهي الغضبية واما فاعله
 وهي القدرة التي تعمل بانضمام الارادة اليها والطبيعية
 اما عادية او مولدة ويحد منها قوى اربع الجاذبة والماسكة
 والمهاضمة والدافعة فتبارك الله احسن الخالقين ثم انه جعل رمام

الاختيار سيرة ولولم يجعله سرخا العنان سهلا كغيره من الحيوانات
 بل كلفه تكاليف شاقة وحصة بالطاف خفية كالعقل الذي يعلم
 به حسن الافعال وبيحها وجليه كبعث الرسل ونصب الائمة
 ثم انه لما استحال على هذا الفاعل الحكم العبد وفعل القبيح وجبان
 يكون ذلك الخلق والاشغال عرضا يعود الى الفاعل الحكيم لا يستغنى
 وكما له فوجب عود الى هذا الانسان وليس مقصد له لا مستحالة
 ذلك على الحكيم فكون مصلحه وليست الانواع كما له هو المانع
 الدائم المقارنه للتعظيم والتجليل بل اعظم من ذلك وهو الغور
 بالرضا منه تعالى كما قال ورضوان من الله اكبر لكن ذلك له
 يحصل له بالكسب لان العقل الصريح بحسب الرضوان والتعظيم
 لغير مستحقة وانه لو امكن حصوله بدون خلقه عليه ابتداء فكان
 توسط المكلف عبثا تعالى الحكيم عنه فاذن المقصود بالذات
 الفوز بتلك السعادات والحصول على ذلك الرضوان المستحق ذلك
 بالكسب فكون لذلك الانسان حاله ان اجد هذا الكسب وهي الدار
 الدنيا وثانيها الجزاء وهي الدار الآخرة المعبر عنها بالمعاد كما عبر

يعبر عن الاله والى مدار التكليف قال **مقدمه** الذي سب
 اليه الانسان حال قوله انا المالك لو كان عرضا له محتاج الى محال يتصف
 به لكن لا يتصف بالانسان شي بالضرورة بل يتصف هو باوصاف
 عين فيكون جوهره ولو كان هو البدن او شي من خواصه
 بالعلم لكنه يتصف به بالضرورة فكون جوهره علما وسائر
 الجوارح في الاله في افعاله وبحسب نسبة هاهنا الروح **اقول**
 لما كان المعاد هو الوجود الثاني لله انسان افقرنا الى معرفه
 الانسان واختلف الناس فيه اختلافا لا يكاد ينضبط لكن
 حاصله ترجع الى انه اما جوهر او عرض والجوهر اما جسماني
 او روحاني والاشياء ثلثه الاول ان يكون عرضا فبقيل هو
 المزاج المعتدل وقيل هو الحياه وقيل تحاطيط الاعضاء وشكل
 البدن الثاني ان يكون جسما او جسمانيا فبقيل الهيكل المحسوس
 وقيل الخلط الاربعة وقيل احد العناصر الاربعة وكل ذهب
 اليه قوم وقال النظام جسم لطيف داخل البدن وقال الرازي
 جوده يتجلى في القلب قبل الروح وهو جسم مركب من بخارية الخلط

والمحققون من المتكلمين قالوا انه اجزا اصلية في البدن باقية
من اول العمر الى اخره لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان وهو **الاول**
المآلث ان لا يكون جسمنا ولا جسمائنا وهو المعبر عنه بالروح وهو
قول الحكماء وبعض المعتزلة وبعضهم ما فيه واختاره المصنف
واستدل على ابطال القسمين الاولين لثبوت مطلوبة اما الاول
فانه الغرض قائم بغيره فيحتاج الى محل يقوم به يكون ذلك
المحل موصوفاً بذلك الغرض لكن الانسان لا يتصف به شيء
وهو معلوم ضروري بل الانسان يكون موصوفاً باوصاف متغيرة
له فانه يكون عرضاً وهو المطلوب واما الثاني وهو ان يكون
جسمنا او جسمائنا كهذا البدن او شيء من اجزائه فاستدل على
نفيه بان الانسان موصوف بالعلم ولا شيء من هذا البدن او
اجزائه موصوف بالعلم فله يكون الانسان هذا البدن ولا شيئاً
من اجزائه اما الصغرى فظاهر ولا نه انما كان انساناً باذراك
الكليات لا باذراك الجزئيات لانه ما من حيوان الا ويشترك
في اذراك الجزئيات واما اذراك العلوم الكلية فتشبه بآثاره عن باقي

باقي الحيوانات واما الكبرى فلوجهين الاول العلم حصول
صوره للمعلوم في العالم فاذا حصل صورته الكلي في الجسم والجزء
ومن ثم ان يكون الكلي جزئياً لا يجزئيه المحل يستلزم
جزئيه الخالفه المآلث ان الانسان يعلم البسيط كالنقطة
والوحد فيكون علمه به ايضا بسيطا لوجوب مطابقة العلم
للمعلوم واذا كان العلم بالبسيط بسيطا وجب ان يكون محله ايضا
بسيطاً لا يستحال حلول البسيط في المركب ولا شيء من هذا البدن
او جزئيه بسيط فله يكون علمنا به فله يكون انسانا وهو المطلوب
وهذا السد برسمي على ان العلم حصول صورته للمعلوم في العالم
وللخصم ان يمنع ذلك لجواز ان يكون اضافة بين العالم والمعلوم
فيسبب القوم الجزئية التي في القلب المسماة بالغفل وحسب
حازان يكون العالم بالكلي والبسيط هذا البدن او اجزا اصلية
فيه وايضا هي منبئية عما في الجزء والدلك لا يتجوز والخصم قد
اثبت قوله فيكون جوهر العالم لا يطل كونه عرضاً وهذا
البدن او شيئا منه قال بذلك فهو عندك جوهر مجرد عالم

متعلق بهذا البدن تعلق التدبير وهذا البدن ولجزاؤه
 الاله له يتصرف به في افعاله ويسمى ذلك الجوهر بالروح بالواو
 واليه الاشارة بقوله تعالى ويسلو نك عن الزوج قل الروح من
 امر ربي **قال** مقدمه جمع اجزاء بدن الميت
 وتاليها مثل ما كان واحدا روحه المدبرة اليه يسمى
 الاله جساد وهو ممكن والله قادر على كل الممكنات وعالم بها والجسم
 قابل للتأليف فيكون قادرا عليه **اول** حشر الاجساد
 هو عبارة عن جمع اجزاء البدن بعد تعرفها وتاليها على الفور
 الذي كان عليه وخلق الاعراض التي مساكلة فيه واعاد تعلق
 الروح به كما كان اوله وله سك في مكان ذلك والاله واحد
 اوله وهذا المكان موقوف على مقدمتين احدهما كونه قادرا
 وثانيهما كونه عالما بالجزئيات ليعيد الجزؤ المعين الى الشخص
 المعين وقد تقدم بيان ذلك كله وتكون الاله مكان موقفا على
 هاتين المقدمتين لم يذكر المعاد الجسماني في موضع من القرآن
 الا لادفعه بذكرها كما في قوله وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال

قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحياها الذي انشاها اول
 مرة وهو كل خلق عليم **قال** اصل الانبياء باسرام
 اخبروا حشر الاجساد وهو موافق للمصلحة الكلية فيكون حقا
 لعصمتهم والجنة والنار المحسوستان كما وعدوا به حقا ايضا
 ليسوفى المكلفون حقوقهم من الثواب والعقاب وكذلك
 عذاب القبر والصراط والكتب والنطاق الجوارح وغيرها
 مما اخبروا به من احوال الآخرة حقا لمكانها واخبار الصادق
 بها **قول** في هذا الصل مسایل اوله وخوب
 حشر الاجساد لان ما تقدم بيان امكانه والممكن له يجب
 وقوعه الاسباب خارجي ودليل وجوبه ان الله نبياء عليهم
 السلام اخبروا بوقوعه وكل ما كان كذلك فهو واجب الوقوع
 اما الصغرى فظاهر لمن نظر في الكتب الالهية وتواتر
 النقل عنهم به خصوصا كتابنا العزيز واما الكبرى فلعصمتهم
 الدافعة للكذب عنهم هذا مع ان ذلك موافق للمصلحة الكلية
 كما تقدم بقرين من الغرض خلق الانسان الثاني بحسب اعتقاد

وجود الجنة والنار المحسوسين لدلالة القرآن على ذلك بقوله
 في الجنة أعدت للمتقين والاعداد مستلزم الوجود وقوله النار
 يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة وايضا
 ليست في المكلفون حقوقهم من الثواب والعقاب والناقذ
 بالمحسوسين ليدفع بذلك تاويل منكر المعاد الجسماني بحال
 والوعيد على الروحاني وهو باطل لا نافع ضروره من دين محمد
 كان يقول بالمعاد الجسماني والجنة والنار ويحكي ما فيها من
 المأكول والمشرب والمنعم وانه دخلها فانكار ذلك خروج
 عن الملة السالفة بحسب اعتقاد وقوع هذه الامور وهي عذاب
 القبر ونعيم الحساب والصراط والكتب وانطاق الجوارح
 وكيفيات النعيم والحجيم وغير ذلك بها امور ممكنة موافقة
 للصحة واللاطفية والصادق المعصوم اخبر بها وكل ما كان
 كذلك فهو حقا **قال** هداية اعان المعلوم محال
 والامر تحليل العدم في وجود واحد فيكون الواحد اثنين ولما كان
 حشر الاجساد حقا وحيث ان لا يعلم اجزاء ابدان المكلفين

المكلفين وارواحهم بل يتبدل التاليف والمزاج والغنا
 المتارالية كناية عنه **اقول** في هذه الهداية قبلنا
 الاول في اختلاف في ان الشيء اذا عدم عدما محضاً وصار نفياً
 صرفاً هل يمكن اعادته بعينه وتخصيصه ولا بل يوجد مثله
 قاله شاعري والمثبتون من المعتزلة بالاول وقال الحكماء
 وابو الحسين البصري والمصنف بالثاني فبعض الناس
 ادعى الضرور على استحالة اعادته والمصنف استدلاله بانه
 لو امكن لزم تحليل العدم من الشيء ونفسه واللازم كالملازم
 في البطلان بيان الملازمة ان الوجود في الزمان الاول لو
 عدم في الزمان الثاني ثم اعبد في الزمان الثالث فان كان
 الوجود الثاني هو بعينه الوجود الاول تحليل العدم في الثاني
 بين الوجود ونفسه وان كان غيبي لم يكن المعاد عين المبدأ
 بل مثله متلف فيه فطرحوا ان يكون الوجود الثاني هو عين
 الاول بالمماهية والظاهر ان مرادهم باعادته هو وجوده
 ثابتاً بوجود مساوٍ للاول وقد حصل الحق ان يقال ان اريد

بإعان المعلوم إعادة من جميع لوازمه وعوارضه المشخصة
وعبرها لم الدليل وإن اردنا إعادة له بعينه الشخص لم يتم
لما قلنا هذا كله إذا قلنا بأن الوجود زائد على الماهية أما إذا
قلنا أنه نفس الماهية فالدليل تام احتج المجوزون بأنه لا يقع
لكان أما الذات فلا يوجد أصله لا أوله ولا ثانياً وإن كان لا يقع
حازر والذات لا غير فيجوز وجوده حسيدي نظراً إلى ذاته
اجيب بأنه متنع لا يراه زم للماهية وهو كون الوجود بعد
العدم ولا تسكن في لزومه فامتناعه لا جلي هذا اللازم لا يقتضي
امتناعه مطلقاً الثاني أن المصنف لما كان من جهة المعلوم
يستحيل إعادة بعينه وكذا أبو الحسين البصري لزوماً أن
يقول بأن أجزاء ابدان المكلفين وادوارهم لا يجوز عدمها
لأنها لو عدت لوجد مثلها وكان الثواب والعقاب يصلون
إلى غير المستحق فلذلك فسر المصنف العدم بتفريق الأجزاء
وتبدل التأليف والمزاج كما في قصة إبراهيم لما سأل ربه أن يريه
كيف يحيى الموتي أمره بأخذ أربعة أطيار وتقرن أجزاءها

لنف

والقصه مشهورة ففيها إشارة إلى أن أعان بتأليف الأجزاء
بعد تفريقها قوله والغنا المشار إليه كناية عن جواب سوال
مفتد وتقرير السؤال أن حمل الأعدام على التفريق محال ظاهر
قوله تعالى كل من عليها فإن وكل شيء هالك إلا وجهه فإن التفريق
لا يسمى فناً واهلاً كما أجاب بالحمل على التفريق جمعاً بين الدليلين
الدلائل على عدم أعان المعلوم وجوب اتصال الحق إلى مستحقه
وبين صحة النقل ولا استبعاد في ذلك فإنه قد يقال لا غير المتفق
به أنه معدوم وفان وهالك قال **شبهه** والفلاسفة
حشر الأجساد محال لأن كل جسد اعتدل مزاجه واستعد
استحق فيضاً من النفس من العقل الفعال فلو انصف أجزاء
بدن الميت بالمزاج لاستحق نفساً من العقل وأعيد إليه نفسه
الأولي على قولكم فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد وهو محال
وبخلاف لما اثبتنا الفاعل المختار وأبطلنا قولهم لم نخش الخ جواب
هذه المذبيات أقول **شبهه** متوقفة على
حكماء قول الفلاسفة في هذا الكتاب فنقول مذهب أرسطو

ان النفس حادثة صادرة عن العقل الفعال وهو العاشر وقد تقدم
 حكايه قولهم في كيفية صدور الموجودات عن البارئ تعالى بناء
 منهم على ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وحدث النفس مشروط
 باعتدال المزاج والمزاج كيفية حاصله من تفاعل العناصر بعضها
 في بعض بان يفعل كيفية احدها في مادة الآخر فيكسر صرافة كلفتها
 وقال ايضا باستحالة اجتماع نفسين على بدن واحد وهو ضروري
 فان كل واحد يجب نفسه واحد وايضا لو اجتمع على بدن واحد
 نفسان لزم وحدة الاثنين فتكون الذات ذاتين وهو محال
 اذا تقرر هذا قالوا لو وقعت الاعداء كما ذكرتم من الجمع بعد
 التفرق فلا بد حسيدي من اعتدال المزاج واذا اعتدال المزاج
 استحق فيضان النفس عليه من العقل الفعال وعلى قولكم بعباد
 اليه نفسه الاولي فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد وهو
 محال لما تقدم والجواب ان هذا الكلام كله مبني على ان البارئ
 موجب وان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ونحن قد بينا من
 قبل بطلان السليتين معا واثبتنا الفاعل المختار فلا ضرورة

ضروره لنا الى جواب هذه المذاهب ان قال **اصل**
 الثواب والعقاب الموعودان دليان وكل من استحق الثواب
 بالاطلاق خلد في الجنة وكل من استحق العقاب بالاطلاق
 خلد في النار وكل من لم يستحقها كالحسين والمجاهدين
 والمستضعفين لم يحسن من بحر الكرم المطلق تعذيبهم
 وفي دخول الجنة ايضا واما من جمع بينهما استحقاقين فان
 كان متوقفا عليه توعدا مطلقا لا بعينه امكان بالامكان
 العام ان يعطوا عنه بفضله وكرمه لانه وعد به مع حسنة
 وخلف الوعد فيجوز ايضا العوض من خلقه اثابته بمعاقبته
 نقض وان لم ينله عفوه او كان متوقفا عليه بالتعيين فاما
 ان يحبط الحد الاستحقاقين بالخرأوله والثاني اما ان يثاب
 ثم يعاقب او بالعكس **قوله** لما فرغ من مباحث المعاد
 شرع في توابعه وهي مسايل الوعد والوعيد والثواب هو النفع
 المستحق المقارن للتعظيم والالجلال وينتداه استحقاق
 خرج الفضل لمقارنته التعظيم خرج العوض والعقاب

هو الضرر المستحق المقارن للاستحقاق والاهانه وهما دليان
في الاله صلاهما لطفان في وقوع الطاعة وارتفاع المعصية ففدا
سها ادخل في اللطفية وله من الثواب والمدح معلولا الطاعة والعقاب
والذم معلولا المعصية والمدح والذم دايان ودوام احد العلولين
يستلزم دوام الاخر لان دوام المعلول لا يخلو عما تحقق العلة وتحقق
العله يستلزم تحقق المعلول الا خرا اذا عرفت هذا فنقول كل
من استحق الثواب بالا طلاقا اي له يكون استحقاقه للثواب
مستروطا باحد او شفاعه من له الشفاعه وذلك كالؤمن الذي
لم يشب ايمانه بظلم فانه يدخل الجنة ويخلد فيها لوجود العلة
الدائمة وهي الايمان ودوام العلة يستلزم دوام المعلول وكل من
استحق العقاب بالا طلاقا اي لم يحصل له سبب يدخل به الجنة
كالكافر فانه يدخل النار ويخلد فيها لان انتفاء السبب يستلزم
انتفاء السبب وما بعد الدنيا من ادالة الجنة والنار فيدخل
النار ويكون مخلدا فيها وكل من لم يستحق الثواب ولا العقاب
كالصبيان والمجانين والبله الذين لا يتكلمون من العم اصلا

اصلا لم يجوز من الكرم المطلق اي الذي ليس فيه مخل وله احتياج
بوجه من الوجوه ان يعذبهم بل يدخلهم الجنة تفضلا منه سواء
كان ابااء الصبيان مومنين او كفارا واما من جمع بين الاستحقاقين
اي صدر منه ما يستحق به الجنة وما يستحق به النار كالمومن
العاسق فلا يخلوا اما ان يكون متوعدا على ما يستحق به النار
كالظالم او مطلقا بعينه اي يكون ذنبه صغيرا او لا اي
يكون متوعدا عليه توعدا معينيا كالكبير فان كان الاله اول
امكن ماله مكان العام الذي ليس يمتنع له بالذات وله بالغير
ان يعفو الله تعالى عنه لانه تعالى وعد بالعفو وهو حسن
وخلف الوعد فبيح وايضا العرض من ايجاد ايضا ل
الثواب اليه فحاقبة نقض غرضه وهذا ايضا متجه في القسم
المتوعد عليه بعينه فانه لا مانع من ذلك قال بعض الفضلاء
الحاصرين ههنا لو قال المصنف امكن باله مكان الخاص كان
اولي له العفو جازوا فكان الناس ابراداله مكان الخاص الذي
ليس بضروري الوجود وله العدم قلت العفو وان كان جائزا في

اله صد لكن يلحقه الوجوب لوجهين الاول انه من اسمائه تعالى
 العفو الغفور ولا يتحقق معناها الا بالعفو عن المعاصي
 خرج الكافر بالاجماع سفي عيني وهو المطلوب الثاني ما اشار
 الله المصنف وهو انه تعالى وعد بالعفو وخلف الوعد فخرج
 فيكون الوفا واجبا فكان ايراد اله مكان العام اولى هذا وان
 كان الثاني اوانه لم يعص عن القسم الاول فله يخلو اما ان يسقط
 احده استحقاقين الاخر اوله والثاني اما ان يثاب ثم يعاقب
 او بالعكس اي يعاقب ثم يثاب فانه قسم ثلثه فانه اوله هو ^{حياط} ~~حياط~~
 ويحي ميان بطلانه والثاني نصا باطلا لان الاجماع حاصل
 على ان من دخل الجنة لا يخرج منها فتعين الثالث فكون عقابه
 منقطعا وهو المطلوب وورد في النقل صح ذكر كقوله صلى
 الله عليه واله يخرجون من النار كالحمم او النجم فيراهم اهل
 الجنة فيقولون هؤلاء جحشنيون فيومر بهم فينضمون في
 عين الحيوان فيخرجون ووجههم كالبدراق **قال** ~~حل~~
 سلك المذهب الاول وهو اسقاط احده استحقاقين لاخر ~~مذهب~~

مذهب الراعيدي وهم لا يجوزون العفو اله في الصغار فذهب
 ابي علي الى استحقاق الزايد بحسب الناقص ويبقى هو كماله
 وهو الحياط ومذهب ابنه ابي هاشم انه لا سقي من الزايد بعد
 التأثير اله الفاضل عن قدر الناقص والباقي يسقط بالناقص هو
 الموازنة ويكون الحكم للفاضل استحقاق ثواب كان او استحقاق
 عقاب **اقول** ~~الوعيدي~~ ~~هم الذين لا يجوزون العفو~~
 عن الكليين ويقولون بدوام عقابهما ان كانت هي الفاضلة بعد
 الاسقاط واختلفوا على قولين احدهما قول ابي علي وهو ان ^{استحقاق} ~~استحقاق~~
 الرايد يسقط الناقص وسقي هو كما لو كان احده استحقاقين
 عشره اجزا واله اخر حقه فان الحقة تسقط وتبقى العشرة
 اي شي كانت وثانيهما قول ابي هاشم وهو انه لا يبقى من الزايد
 بعد التأثير اله الفاضل عن قدر الناقص والباقي من الزايد
 يسقط في مقابلة الناقص كما في مثالنا المذكور فانه تسقط
 حقه في مقابلة حقه تبقى حقه اي شي كانت طلعة او حصة ^{وليس} ~~وليس~~
 الاول القول باله حياط والثاني القول بالموازنة **قال** ~~والله~~

باطل ان له سببا فاعلمنا تأثيره مستحقا وتاثيره ودك غير معقول
لان الاستحقاق امر اضافي واله صفات له توجد في الخارج
والله لزم التسلسل وماله يوجد له يعقل تاثيره وتاثيره وان قلنا
بوجوده فلنا اما ان يوجد الاستحقاقان معا اوله واله وله
يعتصني ان له يكونا ضدين وذلك بنا في مذهبهم وايضا لا يكون
احدهما اولي بالتاثير من الا حياط من اله خروا اذا احبط احدهما
بالخرق الموازنة فكيف يحبط الاخر به اذا تاثير المعلوم في الموجد
غير معقول والثاني له يعقل تاثير احدهما في الاخر وله يرد علينا
الا ضداد فان لم نحكم بتاثير كل واحد منهما لله خرقا **قوله** لما
بين الا حياط والموازنة شرع في ابطالها فقال والمذهب ان
باطلان وبيان ذلك موقوف على بيان وجوب الصفات كاله
خوف والحوار والابن والبنوع وعدمها فنقول قال الحكماء بوجودها
لان الابن مثله نقيض الابن عديم لان العدم جزء مفهومة ونقيض
العديم وجودي وقال المتكلمون بعدمها له بها لو كانت موجودة في
الخارج مع انها عرض مستقر في محل يكون لها اضافي الى ذلك المحل فنقول

فنقول فيها كما قلنا في اله ولي ولزم التسلسل وهو باطل قالوا رد
الحكماء يستلزم ثبوتها خارجا ان كان له بد فبطل عمل الثبوت
الذهبي اذا نفرد هذا مقول له شك ان الاستحقاق امر اضافي
لان له يعقل اله مقبالي مستحق ومستحق وماله يعقل اله مع غيره
يكون عرضا اضافيا فاما ان نقول بعدم الصفات او وجودها
وعلى السند برين لا يتم المذهب ان اما الاول فلهن التاثير والتاثير
اما يعقلان في اله موجوديه فعلى بعد بر عدم الاستحقاق
كف يعقل تاثيره وتاثيره ومذهبكم سببي على ذلك للبنى على
الباطل باطل واما الثاني باله مستحقا ان الزان وقع بينهما التا
ثير والتاثير اما ان يوجد معا وعلى التعاقب واله وله باطل
لوجهين اله وله يلزم ان له يكونا متضادين اذ لو كانا ضدين لما
اجتمعا لما لعلم ان الضدين لا يجتمعان لكن مذهبكم سببي على تضاد
اله مستحقا وبن واله لما كان هناك ضرورة الى القول بذلك الثاني
اذا كانا موجودين معا فاختصاص احدهما بالتاثير والاخر بالتاثير
نعمق الى محضه وليس له يكونا احدهما اولي وثاني اخر في الموازنة

وهو انه اذا سقط احدها الاخر صار معدوما فكيف يعقل
تأثيره في الاول وقد صار معدوما الشئان صريح العقل بان
المعدوم لا يكون موثرا والثاني وهو ان يوجد على التعاقب في باطل
ايضا لا يستحاله كون المعدوم اثر او موثرا قوله ولا يرد علينا
الا ضد اجواب سوال مقدر يرد على قوله باستحاله تأثير
احدهما استحقاقه في الاخر حال وجودهما معا او تعاقبهما
انفرد به انكم قائلون بمثل ذلك في المراح وتفاعل المتضادات
فيه كالحار والبارد اذا اجتمعا وحدث بينهما كيفية متوسطة
هي المراح فان الحار يوشق في البارد ويكسر سوريته ثم البارد يوشق
في الحار ويكسر سوريته واذا اجاز مثل ذلك الا ضد اذ قل لا يجوز
هنا في الطاعة والمعصية اجاب بالفروق بان الاضداد لا يوشق
احدهما في الاخر حتى يصير المغلوب غالبا بل صور كل واحد منهما
يوشق في ما لا يخرج له في من هبكم فان عندكم كل واحد من التعاقبات
موثرا في الاخر قال **واما المذهب الثاني** وهو ان يثبت على
فتر وك بالاجماع فلم يبق الا الثالث وهو ان يعاقب بمقتضى استقطعا

استقطعا م بخلاف في المذهب وهو الحق المناسب للعدل وما عبر عنه
بالميزان هو كناية عن العدل في الجزاء اول **وقد مر بيان**
المذهب الثاني وبطلانه فله حاجة الى العادة فلم يبق الا الوجه
الثالث وهو مناسب للعدل لان فيه توفيق لكل من الاستحقاقين
مقتضاه ولقوله تعالى من يعمل مثقال ذره خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذره شرا يره قوله وما عبر عنه الى اخره اجاب سوال
تقريره انه ورد في النقل الصحيح ذكر الميزان كما في القوان
في قوله وتضع الموازين المتوسطة ليوم القيمة وكذا في الاخبار
الصحيحة وان له كفتين اجاب بالجلد على العدل في الجزاء
والا قال طاعة والمعصية عرضان فكيف يوزان قال **والا**
هذا به شفاعه محمد صلى الله عليه واله هل الكبار تائبون لان
من جوز العقول لم جوز الشفاعه ومن لم يجوز لم يجوز ولما
بطل المذهب الثاني ثبت الاول **اقول** انفق الله به
على ثبوت الشفاعه لنبينا محمد صلى الله عليه واله كقوله عيسى
يبعثك ربك مفعلا محمدا **والا** المفروض انه مقام

السفاعة ثم اختلفوا في متعلق الشفاعة فعالت الوعيدية انها
في زياد النافع والدرجات بناء على عدم جواز العفو عن
العاصي وقالت الا شاعره واصحابها انها في اسقاط العقاب
عن اهل الكبائر قال المصنف لما كان قول الوعيدية مبني على
مدحهم بعدم جواز العفو وعلى القول بتحتم العقاب والتحليل
وقد ابطالناه فيسقط تفسيرهم للشفاعة ويثبت ما قلناه وهو
الحق لدلالة القرآن والخبر اما الاول فقوله تعالى واستغفر للذنبك
والمؤمنين والمؤمنات والعاصي لما ياتي من تفسيره الايمان فيدخل
في من آمن النبي صلى الله عليه واله ما له استغفار لهم فان كان الامر
للو جوب فلا يترك له عصيته وان كان للندب فذلك لرافقه بنا
ورحمته واذا سال المعصية يعطاهما لقوله تعالى ولست بعطيكم
ربك فتوصي واما الثاني فالخبر الذي تعلقته اليه ما بالقول والادعاء
وهو قوله اذ حزت شفاعتي له اهل الكبائر من امتي ولا اعتبار برؤ
الحسن البصري له وروايته لمعارضته باطله باجماع اكثر اهل
قال **فأيدى** الايمان تصديق ما يجب تصديقه من دين محمد

محمد صلى الله عليه واله وهذا التفسير الى موضوعه اللغوي اقرب
من تفسير الوعيدية واهل الكبائر مصدر قولهم مومنون
فيستحقون الثواب الدائم له عوض من الايمان **اقول**
هنا مسلمان الاول الايمان لغة التصديق قال تعالى وماتت
لمؤمن لنا ولو كنا صادقين اي لمصدق وشركا قال الكراميه
هو التلقظ بالشهادتين وهو باطل لقول تعالى قالت العرب
امنا قل لن تؤمنوا وكذبوا قلوا اسلمنا وقال الوعيدية وفعل
الواجبات وترك المحرمات وهو باطل ايضا لقوله ان الدين امنوا
وعملوا الصالحات والعطف يقتضي المغايرة ولقوله والذين
امنوا ولم يلبسوا اياهم بظلم وقيل اعتقاد الجنان واقرار
باللسان وعمل بالركان ويحمل على الكامله والحق ان التصديق
مطلقا له لغة كذلك والنقل على خلافه صا فله هو باللسان
والقلب عا قال المصنف في خبره وبعضه من خصالهم لقوله
تعالى ومحمد وابها واستبقيتها انفسهم فلا يكون القلب وحده
كافيا ولا ان اللسان وحده لقوله لن تؤمنوا كما تقدم وفيه نظر

ان اليقين القلبي من غير ادعان غير كاف فجاز ان يكون ختم
 لعدم الادعان ولهذا لم يقل وصدقها انفسهم والحق ما
 اختاره المصنف هنا وهو انه المصدق بالقلبي لا غير لقوله
 او ليكن كتب في قلوبهم الايمان وقوله ولما يدخل الايمان في
 قلوبكم فيكون حقيقة فيه فلما اطلق على غير لازم الا شراك
 او المجاز وهما خلافا له صل نعم الاقرار باللسان كاشف عنه
 والاعمال الصالحة ثمراته الماتى الفاسق فاعل الكبير هل يسمى
 مومنا قالت الوعيدية لا لفعله الكبير التي تركها جرح الايمان
 ولكنه ليس بكافر عندهم لا قزاره بالشهادتين فله حديد منزله
 بين المنزليتين والحق انه مومن لما اقرناه من حقيقة الايمان فهو
 مصدق حسيب فهو مومن واذا كان مومنا كان مستحقا للثواب
 الذي له له عوض ايمانه ولقوله وبشر الذين امنوا ان لهم قدوم صدق
 عند ربهم **قال** تبصره الوخوشة تحشركا وعد الله تعالى
 وابصارا لعوض الله لهم اليها كما ينبغي بعدله وكذلك المكلفون وغير
 المكلفين وصل اليهم لعوض الله لهم ومشقائهم ويجاب المخرج

في الفضل كنسبة الامام الى الرعية **الفصل الرابع** في المعاد
 ان الله تعالى خلق الانسان واعطاه العلم والقدرة والارادة
 والادراك والقوى المختلفة وجعل رمام الاحتياز بيد وكلفه
 بتكاليف شاقة وخصه بالاطاق الخفية والجلية لعرض عايد
 اليهم وليس ذلك النوع كمال ولا يحصل الله بالكسب اذ لو امكن
 به واسطة الخلق علمه ابتداء ولما كانت الدنيا هي دار التكليف
 فهي دار الكسب نعم الله انسان فيها من يمكن تحصيل كمال فيها
 ثم يحول الى دار الجزاء وهي دار الاخرة **مقدم** الذي يشير
 اليه الانسان حال قوله انا لو كان عرضا له حجاج الى محل يتصرف
 به لكن لا يتصرف بالانسان شي بالضرور بل يتصرف هو
 باوصاف معينة فيكون جوهر او لو كان هو البدن او شي
 من جوارحه لم يتصرف بالعلم لكنه يتصرف به ضروره فيكون
 جوهر اعلا والبدن وسائر الجوارح الاله في افعاله ونحن
 نسميها هنا الروح **مقدم** جمع اجزائ بدن الميت وتاليها
 مثل ما كان واعاده روحه المدبرة اليه لسمي جسرا الجساد وهو

يمكن والله تعالى قادر على كل الكمالات وعالم بها والجسم قابل
 للتأليف فيكون قادرا عليه **صل** الا نبيا باسرهم لغير
 حشره جساد وهو موافق للمصلحة الكلية فيكون حقا لعصمتهم
 والجنة والنار المحسوستان كما وعدوا به حقا ايضا ليستوفي
 المكلفون حقوقهم من الثواب والعقاب وكذلك عذاب القبر
 والصراط والكتب وانطاق الجوارح وغيرها مما اخبروا به من
 احوال الآخرة حتى لا يكافأوا بخبر الصادق عليه السلام
 بها **صل** به اعاده المعلوم محال والا لزم تحلل العدم
 في وجود واحد فيكون الواحد اثنين وهو محال ولما كان
 حشره جساد حقا وجب ان لا نعدم لجزا ابدان المكلفين
 وارواحهم بل نبين التأليف والمزاج والفناء المتعارفين
 كناية عنه **صل** نالت الفلاسفة حشره جساد
 محال لان كل جسد اعتدل مزاجه واستحق فيضان النفس
 من العقل الفعال فلما انصف اجزا بدن الميت بالمزاج لا يستحق
 نفسا من العقل واعيد اليه نفسه الاولى على قولكم فيلزم اجتماع

اجتماع نفسي على بدن واحد وهو محال ونحن لما اثبتنا الفاعل
 المختار وابطلنا قواعدهم لم نخرج الى جواب هذه المعضلات
صل الثواب والعقاب الموعودان دائما وكل من
 استحق الثواب بالاطاعة وحل في الجنة وكل من استحق العقاب
 بالاطاعة وحل في النار وكل من لم يستحقها كالصبيان
 والمجانين والمستضعفين لم يحسن من الكرم المطلق
 تعذيبهم فيدخلون الجنة ايضا واما من جمع بين الاستحقاقين
 فان كان متوقدا عليه نوعا مطلقا لا بعينه امكن به مكان
 العام ان يعفو الله عنه بفضله وكرمه لا أنه وعد به جميعه
 وظف الوعد فيتم وايضا الغرض من خلقه انما بئنه فعاقبته
 نقض غرضه وان لم ينله عفو او كان متوقدا عليه بالمتقين
 فاما ان يحبط احدا لا استحقاقين بالخر او لا والى امان ان
 يشاب ثم يعاقب وبالعكس حل شكل المذهب الاول وهو سخط
 احدا لا استحقاقين بالآخر وهو من هب الوعيدية وهم لا يجوزون
 العفو الا في الصغار فذهب ابو علي الى الاستحقاق الزايد بحبط

الناقض ويبقى هو بكماله وهو له حياط ومذهب ابى هاشم انه
يبقى من الزايد بعد التاثير الالفاضل عن قدر الناقض والباقي
يسقط بالناقض وهو الموراد بالموزنه ويكون الحكم للعاضل استحسانا
ثواب واستحقاق عقاب والمذهبان باطلان لا ثباتهما على
تاثير الالفستحقاق وتأثيره وذلك غير معقول له ان يستحقاق
اثر اضافي والاضافات لا توجد في الخارج والالزم التسلسل
وماله يوجد له يعقل تاتين ولا تأثره وان ولما يوجد قلنا
اما ان نوحده استحقاقا فاما اوله والاول يقتضي ان لا يكون
ضدين وذلك ينا في مذهبهم وايضا لا يكون احدهما اولي بالتاثير
في الحياط من الآخر فاذا احبط احدهما بالآخر في الموارد في
يحبط الآخر به اذ تاثير المعلوم في الموجود غير معقول والباقي
لا يعقل تاثير احدهما في الآخر ولا يرد علينا الالضداد فاما لم يحكم
بتاثير كل واحد منهما في الآخر واما المذهب الثاني وهو ان ثواب
لم يعاقب فترك بالجماع فلم يبق الالف الثالث وهو ان يعاقبا
منقطعا ثم يجلد بالحقه وهو الحق المناسب للعدل وما عبر عنه بالميزان

بالميزان هو كماله عن العدل في الجزاء **هـ** رايه شفاعه محمد ^{صلى الله عليه وسلم}
له هذا الكفاير تاتيه له ان من جوز العفو لهم حور الشفاعه ومن لم
يجوز لم يجوز ولما بطل المذهب الثاني تمت الاول فابده الالفان
تصدق ما يجب بصديقه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وهذا التفسير
اقرب الي موضوعه اللغوي من تفسير الوعيديه واهل الكبار
مصدقون فهم مومنون فيستحقون الثواب الذي لم يرد
عن الالفان الوحوش تحرك كما وعد الله انتصافا وايضا
اعوان الاله لم اليها كما يليق بعدله مع وكذلك المكلفون وغير
المكلفين يوصل اليهم اعوان الاله مهمهم وشاقيهم وبجانب الجمع
محاسبه حقه ختم وارشا حيث فرغنا مما وعدنا به فلنقطع
الكلام على بصيحه وهي ان من نظر بعين عقله في خلقه وشاهد
هذا الحكم في بنيته يحب عليه ان يعرف عرض الخلق خلقه بفضله
ولا يضيعه بتفريط وجهله والاشقى شقا متينا وحسرا خسرانا
متينا وفقنا الله واياكم لسعاده الدار الآخرة محمد وعترته الطاهره
والحمد لله رب العالمين ^{صلى الله عليه وسلم}

والله وسلم سلمنا
بكره

191

